

الحکیم ابو علی سینا

الاشکال الکلیه فی التبیان

مع شرح الخواجه نصیر الدین الطوسی

والملاحظات لقطب الدین الرازی

تحقیق کریم سیفی

مطبعة الرضوی



# الاشارات والتنبیہات

حکیم ابو علی سینا

باشرح

خواجہ نصیر الدین طوسی

و

قطب الدین رازی





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۳۷۰-۴۲۸ ق.

[الاشارات والتنبیہات، شرح]

الاشارات والتنبیہات / بو علی سینا؛ با شرح خواجہ نصیر الدین طوسی و  
قطب الدین رازی، محقق کریم فیضی. - قم: مطبوعات دینی، ۱۳۸۳. ۳ ج.

ISBN : 964 - 8818 - 09 - 6 (دوره)

ISBN : 964 - 8818 - 06 - 1 (جلد ۱)

ISBN : 964 - 8818 - 07 - x (جلد ۲)

ISBN : 964 - 8818 - 08 - 8 (جلد ۳)

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیفا.

کتابنامه بصورت زیر نویس.

نمایه

۱. فلسفه اسلامی - متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۲. منطق - متون قدیمی تا قرن ۱۴.

الف. نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد، ۵۹۷-۶۷۲ ق. شارح. ب. قطب الدین الرازی،  
محمد بن محمد ۵۹۷-۶۷۲. شارح، ج. فیضی، کریم، ۱۳۵۸ - محقق. د. عنوان. ه. عنوان:  
الاشارات والتنبیہات. شرح.

۱۳۸۳ / ۱۸۹ / ۱

۶ ن / ۴۱۵ BBR

#### الاشارات والتنبیہات / ج ۱

حکیم ابن سینا

کریم فیضی (تصحیح/تحقیق)

مطبوعات دینی

اؤل / ۳۵۰۰

وزیری / ۴۳۲

قدس / ۱۳۸۴

شابک دوره: ۶-۰۹-۸۸۱۸-۹۶۴

شابک جلد ۱: ۱-۰۶-۸۸۱۸-۹۶۴

ISBN : 964 - 8818 - 06 - 1

دوره سه جلدی ۱۲۵۰۰ تومان

قم، خیابان ارم، شماره ۲۸۵

تلفن: ۷۷۴۲۸۴۷ - ۷۷۴۹۳۶۱

دورنگار: ۷۷۴۹۳۶۲



## فهرست

۷	سخن ناشر .....
۱۰	مقدمه به قلم استاد صدوقی سُها .....
۱۵	دیباجه: شیخِ سینا در نگاهِ کوتاه .....
۵۹	پیشگفتار: گفتاری در منطق .....
۷۳	مجلدِ الاوّل فی علم المنطق .....
۷۸	صدر الکتاب .....

### النهج الاول

۸۵	فی غرض المنطق .....
----	---------------------

### النهج الثاني

۱۶۱	فی الالفاظ الخمسة المفردة والحدّ والرّسم .....
-----	--

### النهج الثالث

۱۹۷	فی التّركيب الخبری .....
-----	--------------------------

### النهج الرابع

۲۲۹	فی موادّ القضايا و جهاتها .....
-----	---------------------------------

### النهج الخامس

۲۶۹	فی تناقض القضايا و عكسها .....
-----	--------------------------------

### النهج السادس

۳۰۹	فی بیان الاحوال المادية للقضايا .....
-----	---------------------------------------

## النَّهْج السَّابِع

و فيه الشروع في التَّركيب الثَّاني للحجج ..... ٣٢٧

## النَّهْج الثَّامِن

في القياسات الشَّرْطيَّة و في توابع القياس ..... ٣٧٥

## النَّهْج الثَّانِع

و فيه بيان قليل للعلوم البرهانيَّة ..... ٣٩١

في مقدِّمات العلوم و موضوعاتها ..... ٤٠٣

## النَّهْج العَاشِر

في القياس المغالطيَّة ..... ٤٢١

اعلام ..... ٤٣٠



سخن‌ناشر

بنیان‌های تمدن خیزانه اقلیم باختر و بخصوص سرزمین ایران، عمدتاً عقلانی و فلسفی است. وفور عقل‌گرایان و فلسفه‌کاوانی که از خاک این قبیله بر سمند تفکر گام نهاده‌اند، گواه این واقعیت است.

این تمدن عقلی، با ظهور و بروز اسلام، نه تنها از ساحل و دریای فلسفه کناره نگرفت، بل با تملوء به هنگام «فلسفه اسلامی» پرچمداری تفکر عقلانی مکتب محور و الاهیات جویی دین‌مدارانه را نیز بر افتخارات خود افزود و راهی نو در کشف معمای هستی در پیشدید تاریخ فلسفه و فلاسفه نهاد.

نام و یاد بزرگ فیلسوفانی چونان ابن‌طرخان فارابی، شیخ بزرگ سینا، بهمنیار مرزبان، غزالی، احمد غزالی، فخر رازی، زکریای رازی، عمر خیّام، حکیم سهروردی، محقق داماد، محقق خفّری، محقق دوانی، میر فندرسکی و نهایتاً صدرای صاحب اسفار، و تابعان ذو‌القدری چونان سبزواری و زنوزی و آشتیانی بزرگ و علامه طباطبائی کاشف از تحرّک خاصی است که فلسفه اسلامی داشته، و توانسته مراحل عمده خود را، به کمال اهتزاز و اوچمندی پشت سر نهد.

به احتمال زیاد، این حقیقت مورد تصدیق بخش عمده‌ای از اهل دانائی باشد که فلسفه اسلامی در محورهای بنیادین علوم عقلی بشری، مدیون و وامدار فیلسوفان ایرانی است.

...اما کتابی که پیش روی دارید، یکی از متون فلسفی دوران بعد از اسلام است که به قلم توانا و حقیقت‌کاو یکی از قوی‌ترین، زبده‌ترین و نامدارترین فلاسفه مشرق زمین به رشته تحریر در آمده است. به گواه آثار، و اذعان و اعتراف آگاهان و دانشمندان شرقی و غربی، حکیم ابن‌سینا، به لحاظ حضور قوی و مقتدرانه‌ای که در دنیای اندیشه و

علوم متنوعی چون طب، حکمت، ریاضی، فیزیک، فلسفه و دیگر دانش‌های انسانی، مبرزترین چهره نظام علمی اسلام در دوران شکوفائی تمدن علمی اسلام - اعم از عقلی و نقلی - پیش از باز خیزش اروپا در جنبش رنسانس می‌باشد، مردی که تسلط قاهرانه وی بر «فلسفه»، «طب»، «حکمت» و «عرفان عقلی اسلامی» با نبوغ منحصر به فردی که داشته و به ظهور رسانده، و طی آثاری همواره درخشان و تفکراتی پیوسته پویا آشکار است.

حکیم زبده‌ای که به آسانی می‌توان وی را قوی‌ترین مغز عصرش خواند و از تسلط وی بر ابعاد گوناگون دانش تا به آخرین حد ممکن و متصور دفاع به دفاع آورد.

شخصیتی که بخش استوار فلسفه اسلام و اسلامیان، بعد از وی، و امدار نام اوست و اندیشاری‌هایی که بعد از وی نظیری برایش یافت نشد و پس از گذشت حدود ۱۰ قرن، باز به نام پر معنای او می‌بالد. آثار فلسفی وی، در اوج قله نگارش‌های عقلی تمدن فلسفی اسلام قرار گرفته است. اثر معروف او «الاشارت والتنبيهات» و نگارش‌های عالمانه و محققانه دیگر وی، از دیرباز، عهده دار نقش اول تبیین حقایق فلسفی اسلامی بوده است. سیطره قاهرانه ابن سینا بر جای جای جهان اندیشه و حوزه‌های فلسفی و عرفانی پس از خودش، علی رغم ظهور فلسفه‌ها و فیلسوفانی پر آوازه، اعتبار خود را کماکان حفظ کرده است. نام او، هنوز نیز با صلابت و فخامت خاص خود، مُنادی تشریح و تبیین اندیشه‌های ناب فلسفه اسلامی است.

حکمای بزرگی چون صدرا و سبزواری و طباطبائی، بر مقام والای حکمی این متفکر پیشرو مدعند، و چگونه چنین نباشد، در حالی که اگر او دست به قلم نبرده و اندیشه‌های فلسفی ارسطویی و غیر ارسطویی را، از دوره خود، به دوران بعد از خود انتقال نمی‌داد، شاید گسیختگی غیر قابل جبرانی را در ساحتِ یافتارهای فلسفی ده قرن اخیر فلسفه اسلامی شاهد می‌شدیم که جبران آن، البته راهی نداشت و دست کم بس و بسیار مشکل بود.

ناشر که چاپ و تصحیح متون اصیل فلسفی را در سرلوحه کارهای خویش قرار داده و از جمله «اسرار الحکم» حکیم سبزواری را به چاپ رسانده، از چندی پیش، قصد آن داشت اشارات و تنبيهات خواجة سینائیان را نیز همراه با دو شرح عالمانه

محقق طوسی و قطبِ مُحاکم، با تصحیحاتِ لازم، چاپ و منتشر نماید که اینک با خوشوقتی کامل قصد خویش را به شرف تحقق رسانده و با نسخ ارزشمندی که فراهم کرده‌ایم و نیز قبولِ زحمت محقق فاضل آقای کریم‌بیگی، این مجموعه را به حضور صاحب‌دلان آگاه پیشکش می‌نمائیم و از بارگاهِ خداوند متعال، توفیق همگان را خواستاریم و امید می‌بریم که این گام کوچک نیز مورد توجّه اهل تعقل و فرزندگان فروزان قرار گیرد.

مطبوعات دینی.

مقدمه به قلم:

استاد منوچهر صدوقی سُها

هو الحق

«الاشارات» که نام کامل آن گویا بر خلافِ قول مشهور، «التَّنبیَّهات و الاشارات»<sup>(۱)</sup> باشد، و نه «الاشارات و التَّنبیَّهات»، افزون بر آنکه از سرآمدِ تصانیفِ شرف‌الملک، شیخ رئیس، حجة الحق خواجه ابوعلی سینا است، به راستی و درستی هم، احد از متون طرازِ نخست فلسفی و برتر از آن، عرفانی دورهٔ اسلامیّه است. و سخن در باب آن، فراوان می‌توان آورد، لکن از آن میان، بدین مقام که عنوانِ مقدمیت بر چاپی تازه از او می‌دارد، بدانگونه که سال‌ها پیش از این نیز به دیباجهٔ پارسی عتیق آن معمول کرده بودم<sup>(۲)</sup>، جُز با معنائی چند نمی‌پردازم که در دیده تأمل ارجح است و شایستهٔ یادآوری، و این است آن که:

**الف - تاریخ تصنیف:** سخن مشهور آن است که «الاشارات» واپسین کتابی است که شیخ به تصنیف اندر آورده است، تا بدان جایگاه که ابن ابی أُصیبعه تنصیص کند که: «... (=الاشارات)، ... هِيَ آخِرُ مَنْ صَنَّفَ فِي الْحِكْمَةِ»<sup>(۳)</sup> و لکن این قول که به میانهٔ جمعی از اهلِ تحقیق معاصر ما نیز تلقی به قبول شده است<sup>(۴)</sup> مسلم نمی‌توان داشت، نهاده بر پایهٔ امارتی چند که علیه آن قائم است و جمله‌ای از آن به دیباجهٔ موردِ اشعار ایراد کرده‌ام، و برترین آن، همانا نامِ نامی آن (=الاشارات) است به کتاب «المُباحثات»<sup>(۵)</sup> شیخ، و نهاده بر این پایه، اولی آن است که به حدسِ صائب بعضی از اهلِ تحقیق معاصر خویش<sup>(۶)</sup> بگوئیم که: الاشارات، آخرین کتابِ مهمّ شیخ بوده است و نه آخرین کتابِ او، اطلاقاً.



**ب - مکانیت آن به نزد مصنف:** این کتاب مستطاب به نزد مصنف خویش، حائز مرتبتی می‌بوده است والا، تا بدان جایگاه که او خود (= شیخ رئیس) که نوعاً گفته می‌شود که نسخه مصنفات نگه نمی‌داشته است، نسخه آن (= الاشارات) با خود می‌داشته باشد، چنانکه به رقیمه‌ای که گویا آن را به سه سال پایانی حیات<sup>(۷)</sup> بهر بعضی از افاضل ترقیم فرموده بوده است، می‌آورد که: «... و اما تحزنه علی ضیاع التنبیها و الاشارات، فعندی ان هذا الكتاب توجد له نسخة محفوظة»<sup>(۸)</sup>، و افزون بر این، بر او ضنّت همی ورزد کما یقول فی خواتیمه:

«ایها الاخ! انّی قد مخضتُ لک فی هذه الاشارات، عن زبدة الحقّ، والتمتک قفّی الحکم فی لطائف الکلم، فضنه عن الجاهلین و المُبتدِلین و من لم یرزق الفطنة الوفاة و الدربة و العادة، و کان صفاہ مع الغاغة، او کان من ملحدہ هؤلاء الفلاسفة و من همجهم، فان وجدت من تثقُ بقاء سریرتہ و استقامة سیرتہ و بتوقفه عما یتسرّع الیه الوسواس، و بنظره الی الحقّ بعین «الرّضا» و «الصدق»، فاتہ ما یسألک منه مدرّجاً مجزئاً مُفرّقا، تستفرس ممّا تسلفہ لما تستقبلہ، و عاهده باللہ و بایمان لا مخرج لها، لیجرى فیما یأتیہ مجراک، مُتأسیاً بک، فان ادعت هذا العلم، او اضعته فاللّہ بیني و بینک و کفی باللّہ و کيلاً»<sup>(۹)</sup>

**ج - تأثیر: الاشارات، بدانگونه که از کثرتِ شروح و تعلیقات آن بالاخصّ تا روزگارِ ظهور و تداول «الاسفار الاربعه» صدر المتألهین که انجیلِ فلسفه و فلاسفه افتاده است، به آشکاری بر می‌آید، تا بدان روزگار، اهمّ متون مورد تدریس و تدرّس اهل حکمت می‌بوده است، و یا لااقلّ یکی از متون طرازِ اوّل محلّ عنایت آن جماعت، و بالاخصّ شایسته یادآوری است که به تضاعیفِ ایّام، قرنِ دو سه - که من بنده آن را دوران «تهافتات» در ادوارِ فلسفه در دورهٔ اسلامیّه نام کرده است، آغازیده از عصر غزالی و انجامیده به عهد قطبِ مُحاکم<sup>(۱۰)</sup> - مدارِ حکمت، دائر بر آن می‌داشته‌اند، تا بدان جایگاه که با شگفتی تامّ، ظهور و حضورِ آن که علی‌ایّ حالِ ریخته خامهٔ شیخ حکماءِ مشائین است، در آثار شیخ شهید اشراقی و بالاخصّ حکمة الاشراق، لائح و**

ساطع بوده باشد و اگر دلیل صحّت این معنی می خواهی، اولاً بشنواز عزّ الدّوله سعد بن منصور ابن کمونه که به جائی از شرح التّلوّیحات، به تنصیص می آورد که شیخ شهید به اکثر مباحث این کتاب (= التّلوّیحات)، اقتداء به الاشارات می کند:

«... لآتّه یقتدی فی اکثر مباحث هذ الکتاب بکتاب الاشارات للشیخ

(۱۱)

الرئیس ابی علی بن سینا...»

و ثانیاً مثل را بنگر به معنایی چند، مطابق به «الاشارات» و «حکمة الاشراق» به شرحی که می آید:

حکمة الاشراق	الاشارات
الغنی ما لا یتوقّف ذاته ولا کمال له علی غیره و الفقیر ما یتوقّف منه علی غیره ذاته و کمال له...	أُتعرّف ما الملک الحقّ؟ الملک الحقّ، هو الغنی الحقّ مُطلقاً و لا یستغنی عنه شیئی فی شیئی و له ذات کُلّ شیئی، لآنّ کُلّ مستثنیّ منه او ممّا منه ذاته، فکُلّ شیء غیره فهو له مملوک و لیس الی ائی شیء فقر...
الجود افادۀ ما ینبغی لا لعوض، فالطالب لحمد و ثواب معامل، و کذا المتخلّص عن مذمة و نحوها، فلا شیء اشدّ جوداً ممّن هو نورّ فی حقیقة نفیه و هو متجلّی و فیاض لذاته علی کُلّ قابل، و الملک الحقّ، هو من ذات کُلّ شیء و لیست ذاته لشیء و هو نورّ الانوار...	اتعرّف ما الجود؟ الجود هو افادۀ ما ینبغی، لا لعوض. فلعلّ من یهب السّکین لمن لا ینبغی له لیس بجواد، و لعلّ من یهب لیستعیض معامل، فلیس بجواد. و لیس العوض کُلّه عیناً، بل و غیره حتّی الثّناء و المدح، و التخلّص من المذمة، و التّوصّل الی ان یكون علی الاحسن، او علی ما ینبغی. فمن جاد لیشرّف، او لیحمد، او لیحسن به ما یفعل، فهو مستعیض (۱۲).

(۱۳)

و از سوئی دیگر نیز گفتنی است و شنیدنی است که ابن طفیل اندلسی که به فاصله‌ای به تقریب یک صد ساله از روزگار شیخ - آن هم به غرب عالم اسلامی - همی زیسته است، به مقدّمات «حی بن یقظان» آورده باشد که:

سئلتَ ایها الاخ الکریم... ان ابنتُ الیک ما امکنی بشئ من اسرار الحکمة المشرقیة الّتی ذکرها الشیخ الرئیس الامام ابوعلی سینا.

و متعاقباً به تضاعیف کلام، مبادرت کند به ایراد دو فقره نصّ از سخن شیخ در باب «احوال» یا «اذواق»، بر کران از ارجاع به مأخذ آن و آنگاه نوع اهل تحقیق گمان کنند که آن دو نص برگرفته است از «الحکمة المشرقیة» کذائی و نهایتاً به اواخر سده نوزدهم میلادی، احد از فضلاء مستشرقین M. A. F. MEHREN نام او، برخورد و دریابد که دو هر دوان، همانا مأخوذ است از مقامات العارفین الاشارات<sup>(۱۴)</sup>

ج / ۱ - بیان: تواند بود که نهاده بر این پایه بوده باشد که از سر افادت نالینو، چندی به میانه جمعی غیر از مستشرقین متداول گردیده بوده است، که حکمت اشراقی منسوب کرده باشند با شیخ رئیس<sup>(۱۵)</sup> و گاه چنان و چندان بر افراز شوند که یکی از آنان آسین پلاسیوس نام او، چنین گوید که: «ابن سینا» پیش از سهروردی مقتول، قایل به «حکمة الاشراق» می بوده است<sup>(۱۶)</sup> و این سخنی است که هر چند که متعاقباً محل ردّ جمعی از همان جماعت افتاده است، عاری از وجه مائی وثیق در دیده نمی آید.

فائدة: این معنی نیز بدین مقام طرداً للباب و بل که انتاجاً للمُقدمه در خور یادآوری است که: شیخ رئیس هر چند که نماینده برجسته حکمت مشائی است و هم به همین «الاشارات» بر فرفوریوس که او نیز از نمایندگان برجسته حکمت نو افلاطونی و فی الواقع حکمت اشراقی است، ردّ گفته است بدان جایی که می آورد:

و کان لهم، رجلٌ یعرف بفرفوریوس، عمل فی العقل و المعقولات کتاباً یشئ علیه المشانون، و هو حشفٌ کلّه، و هم یعلمون من انفسهم انهم لا یفهمونه و لا فرفوریوس نفسه، و قد ناقضه من اهل زمانه رجلٌ، و ناقض هو ذلک المناقض بما هو اقسط من الاول.<sup>(۱۷)</sup>

- اولاً به حواشی ای چند که بر اتولوجیا تعلیق فرموده است<sup>(۱۸)</sup>، علی الظاهر صرفاً نظر به محض توضیح می داشته است، بر کران از نقض و ابرام تا بدان جایگاه که آن را «تفسیر کتاب اتولوجیا» نام کرده باشد، یا کرده باشند، و

- ثانیاً افزون بر این، به ظنّ اقوای اقرب به یقین، به همین اشارات، از همان اتولوجیا متأثر است و اگر دلیل می‌خواهی، نخست این عبارات عالیات که مُشعر است به اخراج غیر محسوس و یعنی معقول از محسوس، به مطلعِ نمط چهارم، به دیدگانِ بصر و بصیرت، هر دوان بنگر:

انه قد یغلبُ علی اوہام النَّاسِ، انّ الموجود هو المحسوس و انّ ما لا ینالہ الحسّ بجوہرہ، ففرض وجودہ محالٌ، و انّ ما لا یتخصّص بمکان او وضع بذاتہ کالجسم او بسبب ما ہو فیہ کاحوال الجسم، فلا حظّ لہ من الوجود! و أنت یتأتی لک ان تتأمّل نفس المحسوس، فتعلم منہ بطلان قولِ هؤلاء، لانتک و من یتحقّق ان یخاطب تعلّمان انّ ہذہ المحسوسات، قد یقعُ علیہا اسم واحدٌ، لا علی سبیل الاشتراک الصّرف، بل بحسب معنی واحد، مثل اسم الانسان.

فانتکما لا تشکان فی انّ وقوعہ علی زید و عمرو، بمعنی واحد موجود فذلک المعنی الموجود، لا یخلو اما ان یکون بحیث ینالہ الحسّ او لا یکون. فان کان بعیداً من ان ینالہ الحسّ، فقد اخرج التفتیش من المحسوسات، ما لیس بمحسوس و بهذا اعجب و ان کان محسوساً، فلہ لا محالۃ وضع و این و مقدار معینٌ و کیف معین لا یتأتی ان یحسّ بل و لا ان یتخیّل الا کذلک.

فانّ کلّ محسوس و کلّ متخیّل، فانه یتخصّص لا محالۃ، بشیء من ہذہ الاحوال و اذا کان کذلک، لم یکن مُلائماً لما لیس بتلک الحال، فلم یکن مقولاً علی کثیرین مُختلفین فی تلک الحال، فاذن الانسان من حیث ہو واحد الحقیقۃ، بل من حیث حقیقتہ الاصلیۃ الّتی لا تختلف فیہا الکثرة غیر محسوس، بل معقولٌ صرفٌ و کذلک الحال فی کلّ کلّی. <sup>(۱۹)</sup>

و آنگاہ عباراتِ تالیہ اتولوجیا به اوائلِ میمرِ سوّم، به دیدہ اندر کن و مناسب تأثیر و تأثر آن دو دریاب:

فنقولُ الآن علی ایضاح ماہیۃ جوہر النفس و نبداً بذکر مقالۃ الجرّمین الذّین ظنّوا بخسارۃ رأیہم انّ النفس اثنلاف اتفاقی الجرم و اتحدّ اجزائیہ و نکشف عن دحوض حجّتهم فی ذلک

... فنقول: ان افاعیل الاجرام، انما تكونُ بقوئی لیس بجرمانیۃ... و الدلیل



على ذلك ما نحن قائلون ان شاء الله تعالى ان لكل جرم كمية وكيفية، والكمية غير الكيفية، وليس يمكن ان يكون جرم ما، بغير كمية، وهذا اقرب بذلك الجرميون.

فان لم يمكن ان يكون جرم ما بلا كمية، فلا محالة ان الكيفية ليست بجرمي، وكيف يمكن ان تكون الكيفية جرماً وليست بواقعة تحت الكمية، اذ كان كل جرم واقعاً تحت الكمية والكيفية ليست بجرم وان لم تكن الكيفية جرماً، فقد بطل قولهم: ان الاشياء اجرام.

ونقول ايضاً كما قلنا آنفاً: ان كل جرم وكل جنة اذا جُزئت او اخيل منها قدر ما، لم تبق على حالها الاولى من العظم والكمية وتبقى الكيفيات على حالتها الاولى من غير ان ينتقص منها شيء، لان الكيفية في جزء الجرم، كهيتها في الجرم كله كحلاوة العسل، فان الحلاوة التي في الرطل من العسل، هي الحلاوة التي في نصف رطل بعينها، لا تنقص حلاوة العسل بنقصان كمية وليست كمية رطل من العسل، الكمية التي في نصف رطل منه، فان كانت الحلاوة لا تنقص بنقصان جرم العسل، فليست الحلاوة بجرم وكذلك يكون سائر الكيفيات كلها. (۲۰)

## هـ - شروح و تعلیقات و نظمها و ترجمه‌ها: چنانکه بیاوردم، «الاشارات» به

روزگارانی دراز، محط نظر اهل حکمت می‌بوده است و از این روی، بی گفتگو پیدا است که دارای شروح و تعلیقاتی فراوان می‌بوده باشد و سببی دیگر نیز البته بدین میان پدیدار است و آن همانا «شموخ» و «فخامت» و «اجمال» و «ابهام» الفاظ و معانی او است، تا بدان جایگاه که از سید امامجد العرفاء الاخیار و سند افاحم الحكماء الابرار، استادنا الاستناد مولنا السید محمدکاظم العصار الطهرانی - لطف الله سره التورانی - استماع دارم که:

«اشارات معناست، لو لا الشرحین».

هرگونه‌ای که می‌بوده باشد، افزون بر شروح و تعلیقات متعدد، اعم از این که به نقض می‌بوده باشد، و یا به ابرام، نیز مورد نظم واقع گردیده است و هم به زبانی دیگر و

بالاخصّ به لاتین و فرانسه و پارسی در آمده است که مقادیری از آن به دیباچه سابق الذکر (= مقدمه ترجمه قدیم - طهران، ۱۳۶۰) ایراد کرده‌ام و عند الاقتضاء می‌شود بدان رجوع کرد.

و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین.

و کتب اللاشیئی سها

عفی عنه ربّه

فی ۱۵ / اسفند / ۱۳۸۳

#### ارجاعات

۱ - این استحسان، نهاده است بر پایه قولی از شخصِ شخیص شیخ، به نامه‌ای بهر بعضی از افاضل عصر که شطری از آن، عن قریب به متن ایراد خواهم کرد.

۲ - ترجمه قدیم الاشارات و التنبیہات، تصنیف حجة الحق ابوعلی سینا، به تصحیح استاد فقید سید حسن مشکان طبسی، با مقدمه منوچهر صدوقی سها، طهران، فارابی، ۱۳۶۰.

۳ - عیون الانباء، بیروت، دارالفکر، ۱۹۵۷، ج ۳ ص ۲۷.

۴ - مثل را بنگرید به: ۱ - ضیاء الدین درّی: رسائل ابن سینا، طهران، مرکزی، ظاهراً ۱۳۱۸ - مقدمه - ص ۳۶، ۲ - دکتر سید حسین نصر، احمد آرام: سه حکیم مسلمان، طهران، افست، ۱۳۵۲، ص ۲۶.

۵ - چاپ دکتر عبدالرحمن بدوی: [ارسطو عند العرب] کویت، وكالة المطبوعات، ۱۹۷۸، ص ۲۲۷، س ۱۲.

۶ - دکتر یحیی مهدوی: فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا، دانشگاه طهران، ۱۳۳۳، ص ۳۲.

۷ - محمدتقی دانش‌پژوه: فهرست کتابخانه اهدائی مشکوة، دانشگاه طهران، ۱۳۳۵، ج ۳، ق ۱، ۱۴۲.

۸ - ارسطو عند العرب: ص ۴۲۵.

۹ - M. A. F. MEHREN: رسائل الشيخ الرئيس... فی اسرار الحکمة المشرقیة، لایدن، بریل، ۱۸۸۹ ص ۴۰ و ۴۱.

- ۱۰- تاریخ حکما و عرفاء متأخرین، طهران، انجمن فلسفه، ۱۳۵۹ ص ۱۶- ۱۸.
- ۱۱- التَّنْقِیحات فی شرح التَّلویحات - چاپ دکتر سید حسین ضیائی ثریتی و احمد الوشاح - کالیفرنیا، مزدا، ۲۰۰۳، ص ۳۹۵.
- ۱۲- الاشارات - چاپ مرحوم استاد شهابی ص ۱۱۹- س ۱۵ و ۱۲۰- س ۴ -
- ۱۳- حکمة الاشراق، چاپ دکتر سید حسین ضیائی - B. Y. U. ۱۹۹۵، ص ۷۹ س ۱۵ و ۱۶.
- ۱۴- دکتر عبدالرحمن بدوی: التراث اليونانی فی الحضارة الاسلامیة، کویت، وكالة المطبوعات، ۱۹۸۰ [الفونسو نلینو: محاولة المسلمين ايجاد فلسفة شرقية] ص ۲۴۶ - ۲۴۸.
- ۱۵- ایضاً: ۲۵۵.
- ۱۶- ایضاً: ۲۶۵.
- ۱۷- الاشارات: ص ۱۳۶، س ۳- ۶.
- ۱۸- ارسطو عند العرب: ص ۳۷- ۷۴.
- ۱۹- الاشارات: ص ۱۰۴.
- ۲۰- دکتر عبدالرحمن بدوی: افلوطين عند العرب، قاهرة دارالنهضة [اثولوجيا: ص ۳ - ۱۶۴] ص ۴۵- س ۳- و ص ۴۶- س ۶ -

چون ده ساله شدم، قرآن و بسیاری از علم  
ادب آموخته بودم و مردم از من در تعجب!<sup>(۱)</sup>

### شیخ سینا در نگاهی کوتاه:

کسانی چون فروزانفر یکی از دلایل عظمت ابن سینا را، تألیفات فارسی او می‌دانند. ولی اگر چنین می‌بود، آیا مگر کم بودند کسانی دیگر که پیش و پس از ابن سینا، تألیفات فارسی داشتند؟ سؤال این است که چرا عظمت آن‌ها از پورسینا فزونی نگرفت؟ این سؤال، جواب خود را در وادی‌های دیگری می‌جوید که جز با الهام از ابعاد خیره‌کننده ناگفته و ناشنیده مانده شیخ رئیس، نمی‌توان جوابی برای آن بازیافت. شیخ رئیس عظمت نمی‌جوید، گوش می‌جوید که عطش و لرزش لبانش را فرو بنشانند و با گوش‌سپاری‌اش، شرری از شراره‌های درونی وی را فرو بکاهد. کجایند آنانکه گوش دارند؟ و کیست آنکه سوختن خواهد؟

هل لاحد من اخوانی. فی ان یهب لی قدر ما القی الیه  
طرفاً من اشجانی؟ عساه ینحمل عنی بالشركة بعض اعبائها..

«رساله الطیر»، با شکوائیه‌ای که مطلع آن را به تا به مختمش به نبی ناله‌اندود بدل کرده، یکی از آثار بسیار مختصرِ مردی به نام شیخ الزننيس است که کسانی چون احمد غزالی، ابو حامد، سهروردی، سنائی، عطار، نجم‌قبری و دیگرانی دیگر را به تکاپو واداشته، تا مگر آن‌ها نیز به سانِ سینا، سوزی سینوی در دنیای غربت از دل برآرند و بر جای گذارند، و در پیشانی صحیفه‌داران درد و سوز و ناله نام گیرند، ولی این سوز مگر اختیاری است و آنها توانسته‌اند آیا؟

ابن سینائی که عمری را در صدرِ قافله‌داری فلسفه حضور داشت و ریاستی عظیم به هم رسانده بود، و در خیلِ عقل‌مداران، دارنده‌اسبی بس تیزرو و تندو بود و هر آن، به سویی و سمتی می‌شتافت، سرانجام، به دسته‌شکوه‌داران طریق عرفان پیوست، «عنقا طلب» شد، سوزِ غربت در کلامش راه یافت، و دیگر، در پی گوش می‌گشت تا مگر



کمی از فوران‌های درون را در مظرفِ آن فرویی ریزد و اندکی آسوده خاطر شود و سبکبال! سوزی که چندی بعد و به فاصله‌ای اندک پس از او، مولوی نیز دچار آن گشت و از درون خویش، انقلابی در جاده تاریخ کاشت، ولی او این توفیق را داشت که افتتاح کلامش با آن بود، نه اختتام کلامش:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند / وز جدائی‌ها شکایت می‌کند.

تفسیر پیشگان، در تفسیر این سوز و شکایت‌ها، اختلاف‌ها کرده‌اند، ولی هیچ اختلافی نخواهد توانست ماهیت این آوای رقیق و خالص را از گوش‌های نیوشا دور کند و دیگرگون سازد.

تفاوت مهم ابن سینا و ابن مولوی، در این بود که سینا راهی بس طولانی را با پای رفت و رفت و آنگاه با ناخن جستجو، نقشی در صحنه یکتای حقیقت رسم کرد، ولی مولانا با توفیقی به نام «شمس»، بی هیچ جستجویی، آری بدون کنکاش و تکاپویی، در تابلوی معرفت ماندگار شد و حق داشت که به ابن سینا و هر کس که نظیر او بود، تفاخرها فروشد، و با کلماتی طعنه‌آمیز، به او و اوها به دیده حقارت بنگرد و بگوید:

وان که او آن نور را بینا بود / شرح او کی کار بو سینا بود؟<sup>(۲)</sup>

مولوی علاوه بر پور سینا، در قالبِ گفتارهایی چند، بر بسیاری دیگر نیز تاخته و از جمله در حق فخرالدین رازی - دارنده نخستین شرح انتقادی بر الاشارات و التنبیها - گفته است: اندر آن بحث، ار خُرد، ره بین بُدی / فخر رازی، راز دار دین بُدی.

فراموش نکرده‌ایم که او شافعی و بو حنیفه را نیز از طعن‌های خود بی نصیب نگذاشته است: آن طرف، عشق می‌فزود درد / بو حنیفه شافعی درسی کرد.

به هر روی، مشرب مولوی در نگاه طعنه‌اندودش به مشاهیری چون ابن سینا، با این‌که نیاز به تأویل و توجیهاتی ژرف داشت تا آن را به یک تلقی مورد قبول رهنمون شود، بعد از او، توسط کسانی دیگر از اهل شعر و قلم، پی گرفته شد و ادامه یافت و کار به جایی رساند که دانشمند نقلی عصر صفویه، مردی چون شیخ بهائی نیز - که به احتمال زیاد، در دنیای عقلیات و عرفان‌های عمیق حضوری نداشت - طعن بر ابن سینا را با لحنی که تنها از مولوی سراغ داریم، بر خود لازم شمرد:

گر به منطق، کسی «ولی» بودی شیخ سَنّت، بوعلی بودی!<sup>(۳)</sup>

موضوع بسیار جالب این که: شیخ بهائی، خود از قول ابن سینا، شعری نقل کرده که شیخ متهم کنندگانش را بیم داده و نسبت ناروا دادنش را نامجاز و ناهنجار می‌شمارد:

کفر چو منی، عذاب و آسان نبود      ثابت‌تر از ایمان من ایمان نبود.  
در دهر چو من یکی و آن هم کافر      پس در همه دهر، یک مسلمان نبود.<sup>(۴)</sup>

به هر صورت، در نزاع تاریخی مولوی و ابن سینا، اگر درست نگریسته شود، شاید مقام بو سینا بالاتر از مولوی در نظر آید، زیرا ارزش جستجوهای ابن‌سینایی که تمام سرزمین علم و معرفت را وجب به وجب کاوید و سر از خرمین پر محصول «عرفان ناب» در آورد، جزو آبروهای غیر قابل زوال و خدشه تاریخ و سیر معرفت است، سرمایه ارزشمند و ماندگاری که مولوی علی رغم ویژگی‌ها و فضل و شموخ‌های غیر قابل انکارش، هرگز توفیق آن را جز آنچه شمس تبریز ارزانی‌اش فرمود، نداشت و نیافت.

باز به هر روی، این هر دو بزرگ و بزرگ بزرگان، امروز هر دو، جزو قافله سالاران طریق معنا و حقیقت‌اند و مشرق زمین، به حق به وجودشان فخر می‌وزد، چه، همانگونه که مولوی «مولوی» است، ابن‌سینا نیز «ابن سینا»ست، دانشمندی فیلسوف و طبیبی ریاضیدان و منجمی معروف، و از معروف‌ترین دانشمندان اسلام به اتفاق همگان و یکی از معروف‌ترین دانشمندانی که تاکنون پا به عرصه وجود نهاده‌اند.<sup>(۵)</sup> اینکه از بوعلی با عنوان «یکی از بزرگان جاودانه عرصه خرد و تمدن اسلامی» یاد شده و می‌شود<sup>(۶)</sup>، بی‌راه نیست، چه او علاوه بر تمدن اسلامی، در مشعل‌داری «تمدن انسانی» نیز نام‌آشنایی صاحب مکانست.

شانزده سال پیش نداشت که در طبّ، شهرتی بزرگ به هم رساند و دو سال بعد، با استفاده از شرح فارابی بر الاهیات ارسطو<sup>(۷)</sup> به ما بعدالطبیعه یا متافیزیک ارسطو نیز احاطه‌ای کاملانه یافت و در همه شعب علوم، تبخّر و مهارت فوق‌العاده به دست آورد.<sup>(۸)</sup> امری که امروز باور آن مشکل شده است، کجا مانده امکان تحقق آن؟ و چنین به نظر می‌رسد که بعد از او، مردی به عظمت او نیامد.

از منظری قابل اثبات و دفاع، بوعلی‌سینا، برگردانی از حکمای اصیل پیش از خود می‌باشد که در ساحت تمدن خاص اسلام درخشیده است، در طلیعه‌ای که اوج خود را

بیش از همه وامدار او بود و هست. مقام او در میان حکمای اسلامی چنان است که ارسطو و سقراط و افلاطون پیش از او در افق آن سوی ایران داشتند. شیخ الرئیس، دارنده کارنامه‌ای به درخشانی حکمای اصیل، در کنار «علم» و «فلسفه» - که به کمال واجد بود - در نظریه پردازی کلاسیک شعر نیز دارای پایگاهی است<sup>(۹)</sup> که ارسطو را فرا یاد می آورد، ولی تفاوت‌هایی نیز با سلسله یونانیان دارد و این تفاوت‌ها چندان قابل چشم‌پوشی نیست. و از جمله آن که در فلسفه سیاسی، چیزی از او برجای نمانده، حال آنکه اعظمی از فلسفه یونانیان پیش از او را، فلسفه سیاسی پر کرده است، اما در عوض، او در طب دارای پایگاهی است که هیچ یونانی به گرد پایش نمی‌رسد.

از تفاوت‌های دیگر ابن‌سینا با کاروانیان اهل حق یونانیان، فاضل شهرزوری به مطلبی مشکوک اشاره نموده و اظهار می‌دارد: حکمای مُتَقَدِّم مانند سقراط و افلاطون و ارسطو و غیر ایشان همه زاهد بودند، و شیخ‌الرئیس آن سنت را تغییر داد و به استفراغ قُوای جسمانی مشغوف بود و بعد از او، هر که آمد از فلاسفه، به او اقتدا نمود.<sup>(۱۰)</sup>

از این گفتارهای تعرض آمیز که بگذریم، باید به این نکته توجهی بس جدی مصروف داریم که شیخ سینا اصولاً دارنده شخصیتی فرایونانی است و بسیاری از کسانی که در شخصیت وی مدافعه نموده‌اند، به این نکته تصریح کرده‌اند با اینکه فلسفه یونانی در مشرق زمین، هیچ مفسری با عمق و دقت ابن سینا نداشته، و ابن سینا فلسفه ارسطو را با آراء مفسران اسکندرانی او و فلسفه نوافلاطونی تلفیق کرده و با نبوغی خاص آن‌ها را با نظر یکتا پرستانه اسلام آمیخته، در عین حال، در فلسفه مشائی مباحثی آورده است که در اصل یونانی آن، سابقه نداشت. او با تمام احترامی که به فلسفه یونانی قائل بود، در عین حال، همواره سعی داشت افکار فلسفی خود را با اصول وحی اسلامی مطابقت دهد.<sup>(۱۱)</sup>

در عین حال، این کلام را که: «فلسفه خانه زاد اختلاف است»، باید مفروض تلقی شود و قطعی انگاشته شود<sup>(۱۲)</sup>، تا به نزاع کم‌ثمر «یونانی» و «غیر یونانی» بودن ابن سینا و نظایر او و دیگر دیگران، پایان داده شود.

باری، مردی که از اظهارات و نسبت‌های غریب و گاه دور از شأن یک حکیم - بل فیلسوفی عادی - بی نصیب نمانده و هرکس به فراخور فهم نسبیتی به او داده و حتی

مرگش نیز از گزند اظهارهای ناروا در امان نمانده، در بُخارا به دنیا آمد و در همدان از دنیا رفت<sup>(۱۳)</sup>، در حالی که تاریخ ترکیب سه عدد زوج را نشان می‌داد: ۴۲۸. این عدد را شاید بتوان سبیل زندگانی رازآلودِ حکیمی دانست که موجی بس بزرگ در دریای خروشان علم انداخت. در دنیای اعداد زوجِ تک رقمی، ۸ بالاترین رقم است و ابن‌سینا نیز به واقع چنین بود: بالاترین مرد عصر پیش از جهش علمی (رنسانس)<sup>(۱۴)</sup> که اقتدار خود را پس از جهش نیز حفظ کرد.

او با این که مورد توجه مهرآمیز بسیاری از متکلمان زمان خود<sup>(۱۵)</sup> و قرن‌های پس از خویش نبود<sup>(۱۶)</sup>، با این حال، همواره مورد توجه خاص اصالت باورانی بوده است که بخش عمده‌ای از عقل بشری را در گفتار و نوشتار و سلوک علمی و عملی منحصر به فرد وی باز یافته و متبلور دیده‌اند<sup>(۱۷)</sup>، چه به اذعان متقدمین و متأخرین، او بزرگترین دانشمند ایران و سرآمد فلاسفه مشائی در اسلام به شمار می‌آید.<sup>(۱۸)</sup> به گفته شهرستانی: بوعلی سینا کسی است که نسبت به ارسطو تعصب می‌ورزید و روش او را یاری می‌رساند و از حکماء، کسی جز او را قبول نداشت.<sup>(۱۹)</sup> این گفتارها دارای جهت‌گیری‌های خاصی است که نمی‌تواند آنها را تا درجه صحیح بودن ارتقا بخشد.

به هر جهت، ابن‌سینا، از دانشمندان «کثیراللقب» تاریخ علم است. مجموع القابی که به او اختصاص یافته، از ده تجاوز می‌کند: شیخ الرئيس، حجة الحق، شرف الملک، امام الحکما و شاهزاده اطفال از القاب بی رقیب و بی منازعه اوست.<sup>(۲۰)</sup> و در پزشک، ریاضیدان، فیلسوف و منجم بودن او شکی نیست.<sup>(۲۱)</sup>

او تمام لوازم فطری تحصیل؛ از هوش و حافظه و دقت و کنجکاوی تا صحت مزاج و پشتکار را به کمال فراهم آورده بود و بدین جهت، در اندک مدتی توانست بر معلومات زمان خود احاطه پیدا کند و پیشوای حکما و فیلسوفان و پزشکان جهان گردد.<sup>(۲۲)</sup> مقرر حکمت مشاء بوده، ولی این به معنای تأیید آنها از سوی او نیست، چه در آغاز منطق اشارات و منطق المشرقیین به این معنا تصریح کرده که دفاعش از عقیده مشائین، دلیل آن نیست که خود دارای نظری نباشد، بل در طرق حکمت آرای خاصی دارد که آنها را در «حکمة المشرقیین» نوشته، اما بدبختانه پدید نیامده است.

او با تألیف کتب مبسوط، زوایای تاریک فلسفه ارسطو را روشن ساخت و راه تعلّم

آن را آسان نمود. یکی از خدمات بزرگ ابوعلی این بود که احتیاج اهل کشور خود را از کُتب یونانی و سریانی مرتفع ساخت. قوه انتقاد و شهادت علمی بوعلی بسیار قوی بود و بر اثر همین قوه است که مقامِ مردی چونان افلاطون را با آن شهرت و عظمت، اندک می‌شمارد و بر فرفوریوس خرده می‌گیرد و سخنانش را پوچ و بی‌معنی می‌شمارد و نسبت به عقاید معتزله و متکلمین و متصوفه بی‌هیچ پروایی اظهار عقیده می‌کند. (۲۳)

اینکه گفته شده است: استادان او در حقیقت افلاطون و ارسطو و افلوطن و دیگر پیشگامانِ حکمت بوده‌اند<sup>(۲۴)</sup>، اظهار نظری درست به نظر می‌رسد، ولی ابن سینا هرگز در ردیفِ استادان غیر مستقیم خود باقی نماند، همانگونه که در حدّ و اندازه‌های ناتلی نمانده بود و فراموش نکرده‌ایم که به وی لقب «مُتفلسف» داده بود<sup>(۲۵)</sup>، که البته معنایی جز عدم تبخّر او در حکمت و فلسفه ندارد و ابن سینا را نمی‌یارد که به کسی - خصوص که استادش هم باشد - توهین روا دارد.

سینا، با تولد خود، تولّدی نو به حکمت بخشید و با بالندگی‌اش در عرصه معارف بشری، در واقع افکار و عقاید فلاسفه قدیم و پیش از خود را دوباره زنده کرد و حیاتی نو بخشید. به حق باید گفت: توفیق حکمای بعد از شیخ در درک رموز مسائل عقلی، مدیون زحمات شیخ می‌باشد. (۲۶)

گفته می‌شود: کسانی که در مقام انتقاد از فلسفه شیخ بر آمده‌اند، نوعاً اشخاصی بوده‌اند که یا در مسائل فلسفی تعمّق و تبخّر کافی نداشته‌اند، و یا به رموز و لطائف افکار فلسفی و اصول و قواعدی که شیخ داشته، واقف و آگاه نبوده‌اند. (۲۷)

جانِ کلام اینکه او از مرزهای وجودی خویش رسته و از مرز ایرانشهر فراتر رفته و مردی کیهانی است و کیهانیان حق دارند که جملگی او را از خویش بشمرند. (۲۸)

تنی از بزرگان علمی بشر، همواره در جستجوی آرامش بوده‌اند، ولی دریغ از کمترین آرامش و آسایش. ابن سینا، بی‌گمان جزو نخستین کسانی است که هیچ‌گاه نتوانست آن گونه که می‌خواست تمامیت هم و همتش در دنیای علم و ادب و عقل و عرفان سپری شود، زندگی کند، چه او صلح و آرامش به خود ندید. (۲۹)

شارح بزرگ اشارات: خواجه نصیرالدین طوسی نیز سرنوشتی جز سخت‌بختی و نگرانی و آلام و هموم نداشت و عجب آنکه شرحش بر اشارات را طبق آنچه خود اظهار

داشته، در بدترین حالات روحی و در تنگناهایی بس شدید که از ناحیه دردها و غصّه‌ها تحمل می‌کرده، نگاشته است<sup>۱</sup>، تا علامتی باشد از اینکه: رادمردان، هیچ‌گاه روی آرامش نمی‌بینند و عظمای تاریخ، الماس وجودی خود را همواره در درون کوهی از مشکلات عیان می‌کنند و در دل تاریخ بر جای می‌گذارند، تا هیزم جویان مخلص، روزی به رگه‌ای شفاف دست یابند و آرامشی را که آن الماس‌های حکمت و معرفت در جستجوییش تمام دریفستان‌ها را زیر پا گذاشتند و آهی نماند که کشیدند، تنگ در آغوش بگیرند و بر میراث‌شان ارج بگذارند.

### صحیفه‌ای سینوی

«اشارات و تنبیهات»، صحیفه‌ای است سینوی؛ مُشتمل بر منطقِ سینوی، فلسفه سینوی و عرفانِ سینوی.

درباره هر سه موضوع مُنتسب به سینا، مباحث فروانی صورت گرفته است و داناان قوم، مطالبی گفته‌اند و خواجه نصیرالدین طوسی به نمایندگی از فرهنگ اسلامی، درباره این هر سه زمینه داد سخن داده، اما از این سه قلمرو، عرفان سینوی او را به خود جلب کرده است. این موضوع از عبارت واضح و تحیر آلودی که به مناسبت بر قلم جاری ساخته، هوایداست.

۱ - رقت اکثرها فی حالٍ صعبٍ، لا یمكن اصعب منها حال، و رسمتُ اغلبها فی مدّة کدورة بال، بل فی ازمة یكون کلّ جزءٍ منها ظرفاً لغصّةٍ و عذابٍ الیم و ندامةٍ و حسرةٍ عظیمٍ، و امکنّةٌ توقّد کلّ آن فیها زبانیةٌ نار جحیم، و یصبّ من فوقها حمیم، ما مضی وقتٍ لیس عینی فیهِ مقطراً و لا بالی مکدراً، و لم یجی حین لم یزد المی و لم یضاعف همّی و غمّی، نعم ما قال الشّاعر بالفارسیة:

به گرداگرد خود، چندانکه بینم      بلا انگشتی و من نگینم

و ما لیس فی امتداد حیاتی، زمانٌ لیس مملوّ بالحوادث المُستلزمة للندامة الدّائمة و الحسرة الابدیّة و کان استمرارُ عیشی امیرُ جیوشه غوم، و عساکره هموم. «الاشارات و التنبیهات» ۳ / ۴۲۰ و ۴۲۱.

خواجه در شرح این فراز از کلام شیخ الرئيس که می‌گوید: «العرفانُ مبتدئٌ من تفریقٍ و نفی و ترک و رَفْضٍ معین فی جمع، هو جمع صفات الحقِّ للذَّاتِ المریة بالصِّدق، منتَهی الی الواحد، ثمَّ وقوفٌ.»<sup>(۳۰)</sup> با صراحت تمام اظهار می‌دارد: قد جمع الشَّیخ جمیع مقامات العارفين فی هذا الفصل.<sup>(۳۱)</sup>

در خصوص فلسفه سینوی نیز همین بس که تمام جریانات بعد از ابن سینا، تک به تک، تحت تأثیر نظام فکری او پدیدار شده‌اند، چه به این موضوع اذعان شده باشد و چه اذعان نشده باشد، از فلسفه اشراق تا حکمت صدرائی. حقیقت این است که بذر فلسفه اسلامی، عمدتاً در آثار شیخ الرئيس بر زمین تعقل پاشیده شد و سبزی آن، در دست حکیمی جوانه زد که با تمرکز خود، آبی به جوانه‌ها رساند و حکمت صدرائی و حکمت اشراقی و یافزارهای ابی عربی، سرنوشتی جز این نداشته‌اند، هر چند که در جبهه بندی‌های صوری نظام‌های فکری، مرزهایی قرار داد شده که حقّ مسلم پور سینا را نادیده می‌انگارد و دستگاه‌های فلسفی بعد از او را یا در تضاد با نظام فکری حکیم سینا نشان می‌دهد، یا مستقل از آن، ولی واقعیت غیر از این است و ابن سینا در حیات فلسفی بعد از خود، حقّ مسلمی دارد که با هیچ تغییر اسم و افزودن صفت و عنوانی نابود نمی‌گردد و امر جالب این است که عناوین حکمت‌های بعد از سینا، دقیقاً از متن آثار او ملهم هستند و این موضوع دست کم در خصوص «فلسفه اشراق» - با آنچه از ابن سینا با عنوان «حکمت مشرقیین»، و یا «حکمة المشرقیه» در تاریخ ثبت شده - و «حکمت متعالیه» - در آنچه در نظمِ نهم اشارات ذیل اسرار آیات - ثبت شده، قابل اثبات به معنای واقعی کلام است و بعید نیست که فلاصدا عنوانِ نظام فکری ترکیبی و ادغامی خویش را، از شیخ الرئيس وام گرفته باشد، چه لفظ «الحکمة المتعالیه» در قلم شیخ آمده و جریان پیدا کرده است:

ثمَّ انَّ کان ما یلوّحه ضرب من النّظر مستوراً إلّا علی الرّاسخین فی الحکمة المتعالیه، انَّ لها بعد القول المُفارقة الّتی هی لها کالمبادی و نفوساً ناطقة غیر منطبعة فی موادّها، بل لها معها علاقةٌ ما، کما لنفوسنا مع ابداننا...<sup>(۳۲)</sup>

خواجه در شرح این تعبیر، حق مطلب را ادا کرده و گفته است:

و قوله: «انَّ لها بعد القول المُفارقة نفوساً ناطقةً»، بدل من قوله: «ما یلوّحه» و

أما جعل هذه المسئلة من الحكمة المتعالية، لأنَّ حكمة المشائين، حكمةٌ بحثيةٌ صرفة، وهذه و امثالها، أما يتمُّ مع البحث و النَّظَر بالكشف و الذَّوق، فالحكمة المُشتملة عليها، متعاليةٌ بالقياس الى الأوَّل.<sup>(۳۳)</sup>

### اشاراتِ یک پیشگامی

گفته شده است: ابن سینا اولین دانشمندی است که در ایران پس از اسلام، راجع به تعلیم و تربیت اظهار نظر کرده است.<sup>(۳۴)</sup> اشارات و تنبیهات که به ظاهر آخرین اثر<sup>(۳۵)</sup> و یا آخرین اثر مهم شیخ است، در نخستین خصوصیت خود، کتابِ پیشگامی است، پیشگامی یک اندیشه، یک اندیشمند و دنیایِ اندیشه.

شیخ رئیس با این تألیف، در حقیقت خدمتی نو به جریان اندیشه نموده و پیشگامی خود و نظامی را که به آن تعلق داشت، اثبات کرده است.

اینکه اشکوری گفته است: شیخ در دو نمطِ علوم مربوط به صوفیة موحد را به نحوی ترتیب داده که دیگری را به آن دسترس نیست<sup>(۳۶)</sup>، واقعیتی است که با گذشت زمان، صیقل یافته و شفافیت پذیرفته است، چه اشارات اولاً منحصر در چند نمطِ آخر خود نیست، ثانیاً دامنه آن، فراتر از دنیای صوفیة است، حتّی صوفیة موحد و ناب!<sup>(۳۷)</sup> به هر روی، اشارات و تنبیهات را می توان نخستین بحث از اصولِ عرفان، از دیدگاه فلسفه یا «فلسفه عرفان» دانست.

این نظر دکتر یثربی است که در تعقیب و اثبات این تز، اثری با عنوان «فلسفه عرفان» را در تشریح و توضیح مطاوی نمط های آخرِ اشارات ساخته و پرداخته است. او بر انسجام و انتظامِ اشارات انگشت نهاده و معتقد است: اشارات در واقع آخرین محصولِ تجربه و تلاش های فکری بوعلی سیناست و وی خود، مطالب آن را بسیار ارجمند دانسته، اکیداً بر حفظ و نگهداری آن از نا اهلان سفارش می کند. اشارات نسبت به دو کتاب قبل از خود یعنی: «شفا» و «نجات» از سبکی خاص برخوردار است و انتظام و انسجام بیشتری دارد.<sup>(۳۸)</sup>

به گفته حسین نصر: از قسمت های نهائی اشارات و سه تمثیل عرفانی حی بن یقظان و رسالة الطیر و سلامان و اِبسال، و نیز برخی رسائل دیگر او مانند رسالة فی العشق،



می‌توان حدس زد که متوجه مکتب فلسفی دیگری بوده که بعدها با نام «حکمت مشرقی» اشتهار یافت.<sup>(۳۹)</sup>

در این میان، محمدرضا حکیمی، علی‌رغم سلیقه خاص فکری خود در وادی فلسفه و عرفان، اشارات را خالص‌ترین و زیباترین اثر فلسفی می‌داند که از رهگذر میراثی به نام فلسفه اسلامی بر جای مانده است، چون هم نثر شاعرانه‌ای دارد - برخلاف ملاصدرا که نثری آشفته دارد - و هم فروع و مسائل زیادی را مطرح کرده است.

این نظر را، وقتی با نظریات دیگری که از سوی اهل فن در باب اشارات به بیان و بنان آمده، در کنار هم می‌گذاریم، می‌بینیم اشارات یکی از آثار مطلق تمدن اسلامی است<sup>(۴۰)</sup>، کتابی که کمتر کسی در باب آن به جای «مدح» از «ذم» بهره گرفته است و به راستی چند کتاب دیگر با این خصوصیات سراغ داریم؟

فلسفه ابن‌سینا، بر پیکره اندیشه‌های عقلانی اسلام تأثیری قطعی و ماندگار نهاده است، تأثیری که کماکان ادامه دارد، چرا که اندیشه‌های او بود که در جانواره اندیشه‌های بعد از او - هر چند پوشیده - ولی حضوری غیر قابل انکار داشت و پا به پای زمان پیش می‌آمد.<sup>(۴۱)</sup>

در ادعائی نادر گفته شده است: شیخ الرئيس دو منطق آخر کتاب اشارات را به خواهش ابوسعید ابوالخیر نگاشته است.<sup>(۴۲)</sup>

چه چنین باشد و چنین نباشد، بدون شک، اشارات اثری جهانی است و از آثار درجه اول معرفت بشری محسوب است که گیرائی یک عرفان و فلسفه و منطق جامع را در لوح و پیشانی اندیشه بشری حک نموده و به نام خود ثبت کرده است.

ابن سینا همواره می‌کوشیده است تا افکار فلسفی خود را با اصول وحی اسلامی مطابقت دهد، گرچه در برخی موارد نتوانست. با این حال، اثری که با منطق شروع شده و با عناوینی چون «اشاره» و «تنبيه»<sup>۱</sup> دامن‌کشان، خود را از گذرگاه‌های فلسفی عبور

۱ - در جایی، از سوی شارحین در توضیحی درباره «تنبيه» آمده است: التنبیه جعل غیر الیقظان - کالتائم - یقظاناً، / ج ۳ ص ۲۶۷. شارح بعدی می‌گوید: ان التنبیه، جعل التائم یقظاناً ج ۳ / ۲۶۹. اما به نقل از امام آمده است: قال الفاضل الشارح: الاستقراء يدل على أن الشيخ

می‌دهد، در منزلگاهی به نام «ما بعد الطبیعة» چهره واقعی خود را هویدا می‌سازد، آنجا که در کرانه «مقامات العارفین» می‌ایستد و اوصاف عارفین را می‌نگارد، و جدی‌ترین یافتارش را چونان طفلی بالغ، بر سرزمین معرفت می‌نهد: عرفان عقلی.<sup>۱</sup>

این بزرگترین ماندگاری است که تا به امروز، از مائده «اشارات و تنبیہات» شیخ سینا در زمین معرفت بر جای مانده و هر روز درخشان‌تر ظاهر می‌شود و پویاتر جلوه گر می‌کند. از آنچه گذشت، تعبیر به «سوق دادن عقل، از مرحله منطق و استدلال، به مرتبه وجد و سرور عرفانی» می‌شود<sup>(۴۳)</sup>، امری که در دست فلاسفه و متکلمان مغرب زمین، موضوع منازعه و بحق و قیل و قال شد. به نظر نگارنده: تمایلات بعدی ابن سینا، به سوی یک عرفان عقلی بود.<sup>(۴۴)</sup>

اشارات، داستانی واقعاً شگفت‌انگیز دارد، برهوتی به نام منطق، در برج تو خالی به نام فلسفه رها می‌شود، و آنگاه در عقیق سبز انگشتی به نام عرفان، آسمانی از معنا و معرفت را در خویش مدفون می‌سازد و آغاز این انگشت و سبزی این نگین، با عبارتی است که در ثلث نخست جلد سوم اشارات به چشم می‌خورد: فاجتهد واعلم، انه کیف یمكن ذلک...<sup>۲</sup>

ابن سینای منطق و فلسفه، دقیقاً با این عبارت است که به ابن سینای عرفان بدل می‌شود: فاجتهد واعلم، انه کیف یمكن؟ به راستی کیف یمكن؟ و آنها تکنون هیئت تشبه الخیالات، لا عقلیة صرفة ... و بدینگونه بال در پیشاپیش سیمرغی از نوع «سلامان و ابسال» فرود می‌آورد. ابن سینا، سه جا، به داستان سلامان و ابسال اشاره کرده است:

۱ - به عنوان بخشی از ادب فلسفی - عرفانی‌اش که عیب‌الله جوزجانی آن را در شمارش تألیفات استاد یاد می‌کند.

عبر فی هذا الكتاب الاشارات عن فصول تشتمل علی احکام تثبت بتجسم، و بالتنبیہات عن فصول یکفی فی ثبوت احکامها النظر فی حدودها، ج ۲.

۱ - «الاول لا ندله، ولا ضده له، ولا جنس له، ولا فصل له، فلا حد له، ولا اشارة اليه، الا بصريح العرفان العقلی.» «الاشارات والتنبیہات» ج ۳ / ۶۵.

۲ - همان، ج ۳ / ۱۷۴.

۲ - در رساله قضا و قدر که اشاره‌ای مختصر دارد.

۳ - در نمط نهم اشارات که می‌گوید: عارفان دارای مقامات و درجاتی هستند که ویژه آنهاست، پس، تو اگر اهل عرفان و معرفتی، این داستان را بیاب.<sup>(۴۵)</sup>

### طبیعت؛ آخرین نصیحت

«توقّف»، «توقّف»، «توقّف»! این است آخرین نصیحت دارنده مقام سینوی، در عظیم وادی‌هایی چون منطق و فلسفه و عرفان. او پس از عمری جستجو و سیر و تفحص و شاخه شکنی، در نهایت، شهپر دریافت‌ها و داشته‌های خود را در مقابل شگفتی‌های طبیعت فرود می‌آورد و با خضوع تمام، از همگان می‌خواهد طبیعت و نیروهای کوچک و بزرگ آن را جدّی بگیرند و از علّیا و سفّلی آن غافل نباشند که دریای طبیعت، دنیای عجیبی است و حال که چنین است، چیزی را انکار نکنید و هر چیزی را در «بقعه امکان» بگذارید. بقعه امکان، آخرین محصول و توشه‌ای است که از کارگاه علم و معرفت سینوی بر جای مانده است.<sup>۱</sup>

و سرانجام، ابن سینا با سفارش به عجیب و شگفت بودن هستی، به فرجام خویش نزدیک می‌شود و دنیای فلسفه را ترک می‌کند، با این تمنا که: ای برادر! من از فنّ حکمت، خالص‌ترین آن را برای شما به ارمغان آوردم، آن را صیانت کنید و از افشای آن بر نامحرمان و ناایقان پرهیز کنید و این عهدي است که در پیشگاه خداوند آن را از شما اخذ می‌کنم و او بهترین وکیل هاست.<sup>۲</sup>

۱ - «ایّاک ان تکون تکّیسک و تبرّئک عن العاقبة هو ان تبرّئ منکرّاً لکلّ شیءٍ، فذلک طیش و عجز، و لیس الخرق فی تکذّیبک ما لم یستبن لک بعد جلیته، دون الخرق فی تصدیقک ما لم تقم بین یدیک بیّنة، بل علیک الاعتصام بحبل التوقّف و ان ازعجک استنکار ما یوعاه سمعک ما لم تتبرهن استحالتک لک، فالصواب ان تسرح امثال ذلک الی بقعة الامکان، ما لم یددک عنه قائم البرهان، و اعلم انّ فی الطبیعة عجائب و للفقوی العالیة الفعالة و للفقوی السافلة المنفعلة اجتماعات علی غرائب.» «الاشارات و التنبيهات»، ۳ / ۴۱۸.

۲ - «ایها الاخ! انّی قد مخضتُ لک فی هذه الاشارات، عن زبدة الحقّ، و القمتک قفّی الحکم

## ریشه یابی ها

الف - کتاب اصول فلسفی:

با یک نظر «الاشارات و التنبیہات» را می توان مدخلی دانست بر اصول و قواعد کلی فلسفی اسلامی، چه بخشی از آنچه که «اصول و قواعد کلی فلسفی» خوانده می شود، در این کتاب آمده و در مواردی مختلف مورد اشاره و اشعار و استناد قرار گرفته است. اگر بخواهیم نمونه نام ببریم، می توانیم به قاعده «الواحد»، قاعده «ضدّ و ندّ»، محال بودن «دور» و «تسلسل»، «اجتماع نقیضین» و «عدم العلة» و امثال آن اشاره کنیم که سبب شده است اشارات، و رای حیات منطقی و فلسفی و عرفانی خویش، مأخذی محکم و قابل اعتنا بوده و حالت مأخذ عقلانی بودن خود برای قواعد عام را در طول تاریخ فلسفه اسلامی حفظ کند.

ب - مبانی عرفانی اشارات

در جایی از جلد دوم «شرح الاشارات»، و نمط های ما قبل آخر، عبارتی دیده می شود که نشان می دهد ابعاد الاهیاتی اشارات، هر چند در جلد سوم ظهور پیدا کرده، ولی از جلد سوم پیدا نشده و ریشه در قبل از نمط های سه گانه پایانی دارد:

أَنْظُرْ أَنْتَ إِذَا اسْتَشَعَرْتَ جَانِبَ اللَّهِ - عَزَّوَجَلَّ - وَفَكَّرْتَ فِي جَبْرُوتِهِ،  
کیف یقشعرُ جلدک و یقف شعرک؟<sup>۱</sup>

فی لطائف الکلم، فصنه عن الجاهلین و المُبتدِلین و من لم یرزق الفطنة الموقّادة و الدّربة و العادة، و کان صغاه مع الغاغة، او کان من ملحدّة هؤلاء الفلاسفة و من همجهم، فان وجدت من تشقُّ بقاء سریرتیه و استقامتِ سیرتیه و بتوقّفه عمّا یتسرّع الیه الوسواس، و بنظره الی الحقّ بعین «الرّضا» و «الصدق»، فآته ما یسألک منه مدرّجاً مجزئاً مُفرقاً، تستفرس ممّا تسلفه لما تستقبله، و عاهد بالله و بایمان لامخارج لها، لیجرى فیما یأتیه مجراک، مُتأسیاً بک، فان اذعت هذا العلم، او اضعته فاللّهُ یبنی و ینک و کفی بالله وکیلاً». همان، ۳ / ۴۱۹.

پور سینا، عرفان خویش را از طبیعت شناسی و هستی‌شناسی‌اش به دست آورده و دل در گروش نهاده، همانگونه که دل را در گرو «خود» نهاده است. به طور کلی، پیش زمینه‌های مشرقی نمط‌های هشت و نه و ده اشارات را، باید در ترتیب خاصی جست که در نمط‌های پیش استوار شده است. شیخ در آغاز نمط هفتم، در حقیقت زنگ‌های عرفان استوار مشرقیه را به صدا در می‌آورد، آنجا که بدون هیچ مقدمه‌ای می‌برسد:

«تأمل كيف ابتداء الوجود من الاشرف، حتّى انتهى الى الهیولی، ثمّ عاد من الاخر الى الاشرف، حتّى بلغ النفس الناطقة و العقل المستفاد؟»<sup>۱</sup>

«عوام متألهین و متصوّقین»: در جایی از اشارات، به این عبارت از زبان شارح اشارات بر می‌خوریم و آن، در جایی است که در توضیح دیدگاه شیخ رئیس که نظری را شعری دانسته، اظهار می‌دارد علتش تخیلی بودن نظر یاد شده است که «عوام المتألّهة و المتصوّفة» را به اشتباه انداخته است<sup>۲</sup> و بدینگونه به حقیقی راه می‌بریم، و آن اینکه در اشارات، علامات عالمانه‌ای فرو خوابیده است که جداکننده‌ی راست و دروغ برای اهل تالّه است.

به عقیده شارح اوّل اشارات: خواجه طوسی، مباحث نمط هشتم اشارات، عمدتاً برای اثبات «لذت عقلی» است:

یریدُ اثبات اللذة العقلیة و بیان أنّها اکمل من الحسیّة، و هذان البحثان، هما عمدة مطالب هذا النمط.<sup>۳</sup>

او آنگاه در این خصوص داد سخن داده است:

ثمّ أنّه ان استجمع الشرائط، فلا نسلم أنّه یکون علوم اللذة، فانّا نرى كثيراً من المتعلّمين الذین لم يتعلّموا إلّا مسائل معدودة، یتّهجون بها اشدّ ابتهاج، و یؤثرون

۱ - همان، ج ۳ / ۲۶۳.

۲ - ذکر: انّ ذلك قول شعری غیر معقول، و انما نسبه الى الشعر، لانه مخیل و بسبب تخیله یظنه عوام المتألّهة و المتصوّفة حقاً، ثمّ اشتغل بذكر الحجّة علی فساد... همان، ج ۳ / ۲۹۶.

۳ - همان، ج ۳ / ۳۴۵.

الاشتغال بمذاکرتها على ملك الدنيا وما فيها، فضلاً عن لذة مطعمٍ ما، او منكِحٍ ما.<sup>۱</sup>

که یاد آور داستانی است که از خود او در کُتُب تراجم نقل می شود که فرموده است: ...  
این الملك و بنات الملوك من هذه اللذة؟

### ج - فلسفه سیاسی

پیشتر اشاره کردیم که از تفاوت های جدی موجود میان پیشتازان یونان و ابن سینا، فقدان اندیشه سیاسی در منظومه آرای سینوی است، اما باید اشاره کنیم که ابن سینا در جایی از عرفانی ترین بخش «اشارات»، اندیشه سیاسی خود را طرح نموده که اشاره نمودن به آن خسارت بار به نظر می رسد. شیخ می گوید:

«لَمَّا لَمْ يَكُنِ الْإِنْسَانُ بِحَيْثُ يَسْتَقِلُّ وَحْدَهُ بِأَمْرِ نَفْسِهِ أَلَّا بِمُشَارَكَةِ آخَرٍ، مِنْ بَنِي جَنْسِهِ، وَ بِمُعَارَضَةٍ وَ مُعَاوَضَةٍ تَجْرِيَانِ بَيْنَهُمَا، يَفْرَغُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا لِصَاحِبِهِ عَنْ مَهْمٍ لَوْ تَوَلَّاهُ بِنَفْسِهِ، لِازْدِحَامٍ عَلَى الْوَاحِدِ كَثِيرٍ، وَكَانَ مِمَّا يَتَعَسَّرُ أَنْ امْكُنْ، وَجِبَ أَنْ يَكُونَ بَيْنَ النَّاسِ مُعَامَلَةٌ وَ عَدْلٌ يَحْفَظُهُ شَرْعٌ يَفْرُضُهُ شَارِعٌ مُمْتَزٍ بِاسْتِحْقَاقِ الطَّاعَةِ لِاخْتِصَاصِهِ بِآيَاتٍ تَدُلُّ عَلَى أَنَّهَا مِنْ عِنْدِ رَبِّهِ، وَ جِبَ أَنْ يَكُونَ لِلْمُحْسِنِ وَ الْمُسِيءِ، جَزَاءٌ عِنْدَ الْقَدِيرِ الْخَبِيرِ، فَوْجِبَ مَعْرِفَةُ الْمَجَازِي وَ الشَّارِعِ، وَ مَعَ الْمَعْرِفَةِ سَبَبٌ حَافِظٌ لِلْمَعْرِفَةِ، فَفَرَضَتْ عَلَيْهِمُ الْعِبَادَةُ الْمَذْكُورَةَ لِلْمَعْبُودِ، وَ كَثُرَتْ عَلَيْهِمُ، لِيَسْتَحْفَظَ التَّذَكِيرُ بِالتَّكْرِيرِ، حَتَّى اسْتَمَرَّتِ الدَّعْوَةُ إِلَى الْعَدْلِ الْمَقِيمِ لِحَيَاةِ النَّوْعِ، ثُمَّ زِيدَ لِمُسْتَعْمَلِيهَا، بَعْدَ النَّفْعِ الْعَظِيمِ فِي الدُّنْيَا، الْإِجْرُ الْجَزِيلُ فِي الْآخِرَةِ، ثُمَّ زِيدَ لِلْعَارِفِينَ مِنْ مُسْتَعْمَلِيهَا، الْمَنْفَعَةُ الَّتِي خَصَّوْا بِهَا فِيمَا هُمْ مُوَلَّوْنَ وَجُوهٌ شَطْرَهُ، فَانْظُرْ إِلَى الْحِكْمَةِ، ثُمَّ إِلَى الرَّحْمَةِ وَ النِّعْمَةِ، تَلَحُّظَ جَنَاباً تَبْهَرُكَ عَجَائِبُهُ، ثُمَّ أَقِمْ وَ اسْتَقِمْ»<sup>۲</sup>

این بیان شیخ، در توضیحات شافی خواجه شارح، با اصول چهارگانه ای که وی از آنها استخراج نموده، حاوی جدی ترین مطالبی است که امروزه «فلسفه سیاسی» خواننده

می‌شود، اما از ربطِ وثیقی که این فلسفهٔ دیرین‌پا، با انگاره‌های کلامی و اجتماعی دارد، به سادگی می‌توان ابن سینا را از تئوری پردازان نظام جامع سیاسی اسلام - به معنای توحیدی و نبوی کلام - تلقی کرد. در این نظام است که «دین»، جایگاهِ اسلامی خود را می‌یابد و انسان‌شناسی و دین‌مداری و اصالتِ اصول بنیادین عقلی، در پیوندی همه جانبه، تلقی خاص متفکران اسلامی از انسان و اجتماع و ماوراء الطبیعه را سامان می‌دهد.

بدین ترتیب، ابن سینا نیز دارای یک نگرهٔ خاص اجتماعی است که از دلِ عرفان زاده می‌شود، در بستر کلام ظاهر می‌شود و دل به دریای شریعت می‌زند و این است مرادِ شیخ از: اقم و استقم.<sup>۱</sup>

تئوری خاص ابن سینا در فلسفهٔ سیاسی که تبیین‌کنندهٔ نوعی دموکراسیِ قدسانی و توضیح دهندهٔ یک نظام اجتماعی دین‌محورانه است، و در کلام شارحانهٔ خواجه، شباهتی تام به تئوری‌های ابن خلدون یافته، خصوصاً که کلمهٔ «تمدن» اصطلاحی در آن به کار رفته و بر مدنی بالطبع بودن انسان - به عنوان یکی از قواعد اشارت رفته<sup>۲</sup>، و نیز عنوان «سیاست» و «تغلب» نیز در آن مورد قصد واقع گردیده است<sup>۳</sup>، بعدها در تئوری‌های متفکرانی چون علامه فقید طباطبائی، رنگی عصری به خود گرفت، ولی در

۱ - ... فانظر الى الحکمة و هی تبقیة النظام علی هذا الوجه، ثم الى الرّحمة، و هو ایفاء الاجر الجزیل بعد النّعم العظیم و الى النّعمة و هی الابتهاج الحقیقی المضاف الیهما تلحظ جناب مُفیض هذه الخیرات، جناباً تبهرک عجائبه، ای تغلبک و تدهشک، ثم اقم، ای اقم الشّرع، و استقم، ای فی التّوجّه الى ذلک الجناب القدّس ۳ / ۳۷۳.

۲ - الانسان مدنی بالطبع و التّمدن فی اصطلاحهم، هو هذا الاجتماع، فهذه قاعدة... همان، ج ۳ / ۳۷۲.

۳ - ثم اعلم، انّ جمیع ما ذکره الشیخ من امور الشّریعة و النّبوة، لیست ممّا لا یمکن ان یمکن الانسان الّا به، [بل] أنّما هی امور لا یکمل النّظام المؤدّی الى صلاح حال العموم فی المعاش و المعاد الّا بها، و الانسان یمکنه فی ان یمکن نوع من السّیاسة، یحفظ اجتماعهم الضّروری، و ان کان ذلک النوع منوطاً بتغلب، او ما یمجرى مجراه، و الدّلیل علی ذلک، تعیش سکنان اطراف العمارة بالسیاسات الضّروریّة. همان / ۳۷۴.

اصول اساسی خود، همان است که در کلام و «اشارات» شیخ‌الرئیس آمده است.

#### د - جای خالی گرایش‌های مکتبی

شیخ سینا در جایی، از امری مثل «شطنج» و «نرد» و امثال آن‌ها، با عنوان خیس و «خبائث» یاد کرده است که نشان دهنده یک تعلق اخلاقی دین‌محورانه است.<sup>۱</sup> با این حال، اصل «اشارات»، از گرایش‌های مکتبی به کُلّی تهی است و در آن، مطلقاً «حدیث» و «نقل» به چشم نمی‌خورد، کجا مانده که دارای گرایشی شیعیانه و سنیانه باشد. در اینکه شیخ گرایشی شیعی داشته، ظاهراً جای تردیدی نمانده است، و کسانی از مورّخان تصریح کرده‌اند که اندیشه‌های او در دنیای تشیع شکوفا شد و اضافه بر این، این گفتار او که: «التَّعیینُ بالتَّصَّصِ اصوب»، نشان از غالب شدن او بر نزاع میان «تعیین» خلیفه بعد از رسول - طبق نظر شیعیان - می‌دهد.

در مجموع، شخصیت شیخ سینا تقلی نبوده و در چهره عقلی و عرفانی خود نیز، قومی و تیره‌ای و مکتبی به معنای متعارف نیست و خود را از چارچوب‌های رایج و قالب‌ها، محفوظ نگاه داشته است، هر چند که مدّعیانی فراوان، مدّعی‌اند که وی جزو آنهاست.<sup>(۲۶)</sup> این محفوظیت، در سیستم فرا تقلی اندیشه‌های او، وضوح بیشتری دارد. بر این اساس است که می‌بینیم در جایی، از نزدیک شدن شیوه استلال شیخ بر شیوه فقها، صدای اعتراض بلند شده و او دامن کبریائی مباحق عقلی را بلندتر از آن دانسته است که گردد شیوه تقلی خاصّ فقیهانه بر روی آن بنشیند.<sup>۲</sup>

۱ - ... و لو فی امرٍ خسیس، کالشطنج و النرد و نحوهما، ج ۳ / ۳۳۴.

۲ - و اعلم انّ هذه السیاقه، تشبه سیاقه الفقهاء فی تخصیص بعض الاحکام العامّة باحکام تعارضها فی الظواهر، و ذلك لانّ الحکم بانّ العلم بالعلّة، یوجب العلم بالمعلول، ان لم یکن کليّاً، لم یمكن ان یحکم باحاطة الواجب بالکلّ، و ان کان کليّاً و کان الجزئی المتغیّر من جملة معلولاته، اوجب ذلك الحکم ان یكون علماً به لا محالة. فالقول بانّه لا یجوز ان یكون عالماً به، لا متناع کون الواجب موضوعاً للتغیّر، تخصیص لذلك الحکم الکلیّ، بحکم آخر عارضه فی بعض الصور، و هذا داب الفقهاء و من یجری مجراهم، و لا یجوز ان یقع امثال ذلك فی المباحث



در همین راستا، جای تعجب نیست که در بحث درون دینی چون «قضا و قدر» و «اثبات باری» و «وحدانیت»، حتی به یک حدیث نیز اشارت نرفته و جای آیات قرآن نیز خالی است، مگر که به ندرت در کلام شارحی بر قلم جاری آید. نمونه را می توان به آنچه که شیخ تحت عنوان تفاوت «زاهد» و «عابد» و «عارف» اشاره کرده است، اشاره کرد.<sup>۱</sup>

بیان شیخ در این زمینه، مشتمل بر حدیثی است که در جوامع روایی شیعی و سنی آمده است، ولی شیخ هیچ اشاره ای به آن ننموده و خود رأساً به استنتاج و تحلیل عقلی پرداخته است. شاید همین رأسی گری های شیخ بود که سبب منفور شدن چهره وی در نزد حدیث گرایان شد و خواب ها و مکاشفاتی در خاسر بودن ابدی او دیده شد و در پارهایی از کتاب هایی چند راه یافت.

این گفتار او که: «العارف یرید الحق الاول لا لشیء غیره، و لا یؤثر شیئاً علی عرفانه، و تعبده له فقط، لانه مستحق للعبادة»<sup>۲</sup> و نیز این گفتارش که: «من آثار العرفان للعرفان، فقد قال بالثانی»<sup>۳</sup>، در حقیقت خود، کشفی بس بزرگ است که در گستره شریعت واقعی و منقولات راستین اصحاب تراز اول دین و معصومین، دارای برهان ها و شواهدی قابل اعتناست، ولی شیخ، خود به این حقایق رسیده و این بسی جای درنگ و

المعقولة، لامتناع تعارض الاحکام فیها. ج ۳ / ۳۱۶.

۱ - «الزهد عند غیر العارف، معامله ما، کانه یشترى بمتاع الدنیا متاع الآخرة، وعند العارف، تنزه ما عما یشغل سره عن الحق، و تکبر علی کل شیء غیر الحق، و العبادة عند غیر العارف، معامله ما، کانه يعمل فی الدنیا، لأجرة يأخذها فی الآخرة هی الاجر و الثواب، وعند العارف، رياضة ما، لهمیمه و قوی نفسه المتوهمه و المتخیلة لیجزاها بالتعویذ عن جناب الغرور، الی جناب الحق، فتصیر مسالمة للسر الباطن حینما یشتجلی الحق، لا ینازعه فیخلص السر الی الشروق الساطع و یصیر ذلک ملکه مستقره، کلما شاء السر، اطلع الی نور الحق، غیر مزاحم من الهمم، بل مع تشیع منها له، فیکون بکلیته منخرطاً فی تلک - «سلک» العلامة الجعفری - القدس.»

۲ - همان، ۳ / ۳۷۵.

۳ - همان، ۳۷۵.

شگفتی دارد و آفرین بزرگ تاریخ را نثار روح بزرگ او می‌گرداند که چنین اندیشه تابانی داشته است.

خواجۀ شارح، در جایی از شرحش بر کلام شیخ، احتمال داده که او یکی از کلماتش را با ملاحظه حدیث نبوی اظهار داشته باشد<sup>۱</sup> و تنها در قلم خواجه است که به احادیثی چند از منابع روایی شیعی بر می‌خوریم، تنها حدیثی که به قلم خود شیخ جاری شده، عبارتست از: کَلِّ مِيسِرَ لِمَا خَلَقَ لَهُ.<sup>۲</sup>

#### ت - غیبت مباحث قرآنی و تفسیری

اشارات و تنبیهات، در اصل خود از آثار عقلانی تمدن فلسفی اسلام محسوب می‌گردد، شاهد بر این موضوع، غیبت نقل و مباحث نقلانی است که در اغلب مباحث آن به چشم می‌خورد.

در اشارات، نه از حدیث اثری است و نه از فقه و اصول خبری، و نه از تفسیر نشانی. جز اشاره‌ای کوتاه در جلد سوم، در این اثر هیچ بحثی از مباحث قرآنی و تفسیری به میان نیامده است.<sup>۴۳</sup>

۱ - وقد لاحظ الشيخ فيهما قول النبي: من وقى شرَّ لقلقه و قبقبه و ذبذبه، فقد وقى. همان ۳ / ۳۷۷.

۲ - «بحار الانوار» ج ۶۷ / ۱۹.

۳ - «تأمل، كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول و وحدانيته و برائته عن الصّمات الى تأمل لغير نفس الوجود، و لم يحتج الى اعتبار من خلقه و فعله و ان كان ذلك دليلاً عليه، لكن هذا الباب اوثق و اشرف اي اذا اعتبرنا حال الوجود، فشهد به الوجود من حيث هو وجود و هو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الواجب. و الى مثل هذا اشير في الكتاب الالهي: «سُرِهم آياتنا في الآفاق و في أنفسهم، حتّى يتبين لهم أنّه الحق».

اقول: انّ هذا، حكم لقوم، ثم يقول: «أو لم يكف برّك أنّه على كلّ شيء شهيد».

اقول: انّ هذا حكم للصدّيقين الذين يستشهدون به، لا عليه. ج ۳ / ۶۶.

۴ - «قال قوم: انّ هذا الشّيء المحسوس موجود لذاته، واجب لنفسه، لكنك اذا تذكرت ما قيل لك في شرط واجب الوجود، لم تجد هذا المحسوس واجباً، و تلوت قوله تعالى: «لا أحبُّ

اشاره‌ای که به قرآن در کلام شیخ می‌توان یافت، در شرح مرحله دوم از مراحل یازدگانه سلوک است که طی آن، ریاضت را توضیح داده و گفته است:

«ثُمَّ أَنَّهُ لِيَحْتَاجَ إِلَى «الرِّيَاضَةِ»، وَ الرِّيَاضَةُ مُتَوَجِّهَةٌ إِلَى ثَلَاثَةِ أَغْرَاضٍ؛ الْأَوَّلُ، تَنْحِيَةِ مَا دُونَ الْحَقِّ عَنْ مَسْتَقَرِّ الْإِثَارِ، وَ الثَّانِي، تَطْوِيعِ النَّفْسِ لِامَّارَةِ، لِلنَّفْسِ الْمُطْمَئِنَّةِ، لِيَنْجَذِبَ قُوَى التَّخَيُّلِ وَ الْوَهْمِ إِلَى التَّوَهُّمَاتِ الْمُنَاسِبَةِ لِلْأَمْرِ الْقُدْسِيِّ.<sup>۱</sup>

شارح در توضیح این کلام، به انواع و اقسام نفس در قرآن پرداخته و به اجمال تمام، وجه تسمیه آنها را بیان کرده است.

اما جدی‌ترین اشاره قرآنی شیخ رئیس اشارت نگار، همان است که در توصیف مراتب عقل نوشته و به تأویل آیه مشهور و موسوم به «نور» مبادرت ورزیده است.<sup>۲</sup>

همانگونه که خواجه نیز یادآوری کرده است، این متن شیخ، با الهام از آیه موسوم به «نور» نگارش یافته است.<sup>۳</sup> و باز این خواجه است که در ذیل بحث، حدیث: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» را مورد توجه قرار داده است.<sup>۴</sup>

الْأَفْلَاحِ»، فَإِنَّ الْهُوَى فِي حَظِيرَةِ الْإِمْكَانِ، أَقُولُ مَا... ۳ / ۱۲۷.

۱ - همان، ۳ / ۳۸۰.

۲ - «وَمِنْ قُوَاهَا، مَالُهَا بِحَسَبِ حَاجَتِهَا إِلَى تَكْمِيلِ جَوْهَرِهَا عَقْلاً بِالْفِعْلِ، فَأُولَئِهَا قُوَّةُ اسْتِعْدَادِيَّةٌ لَهَا نَحْوُ الْمَعْقُولَاتِ، قَدْ يُسَمَّيْهَا قَوْمٌ عَقْلاً هَيُولَانِيّاً، وَ هِيَ «الْمِشْكَاةُ» وَ تَتَلَوَّهَا قُوَّةٌ أُخْرَى، تَحْصِلُ لَهَا عِنْدَ حُصُولِ الْمَعْقُولَاتِ الْأُولَى، فَتُنْهِيهَا بِهِيَ الْاِكْتِسَابِ الثَّوَابِي أَمَّا بِالْفِكْرَةِ، وَ هِيَ «الشَّجَرَةُ الزَّيْتُونَةُ» إِنْ كَانَتْ ضَعْفَى، أَوْ بِالْحَدْسِ، فَهِيَ «زَيْتٌ» أَيْضاً، إِنْ كَانَتْ أَقْوَى مِنْ ذَلِكَ، فَتُسَمَّى عَقْلاً بِالْمَلَكَةِ، وَ هِيَ «الرَّجَاجَةُ»، وَ الشَّرِيفَةُ الْبَالِغَةُ مِنْهَا قُوَّةٌ قُدْسِيَّةٌ «يَكَادُ زَيْتُهَا يَضِيءُ»، ثُمَّ يَحْصُلُ لَهَا بَعْدَ ذَلِكَ قُوَّةٌ وَ كَمَالٌ، أَمَّا الْكَمَالُ، فَإِنْ يَحْصُلُ لَهَا الْمَعْقُولَاتُ بِالْفِعْلِ مَشَاهِدَةً مَتَمِّتَةً فِي الذَّهْنِ، وَ هُوَ «نُورٌ عَلَى نُورٍ»، وَ أَمَّا الْقُوَّةُ فَإِنْ يَكُونُ لَهَا أَنْ يَحْصُلَ الْمَعْقُولُ الْمُكْتَسَبُ الْمَفْرُوعُ مِنْهُ، كَالشَّاهِدِ مَتَى شَأْنٌ مِنْ غَيْرِ افْتِقَارٍ إِلَى اِكْتِسَابٍ وَ هُوَ «المُصْبَحُ»، وَ هَذَا الْكَمَالُ يُسَمَّى عَقْلاً مُسْتَفَاداً، وَ هَذِهِ الْقُوَّةُ تُسَمَّى عَقْلاً بِالْفِعْلِ، وَ الَّذِي يُخْرِجُ مِنَ الْمَلَكَةِ إِلَى الْفِعْلِ التَّامِّ وَ مِنَ الْهَيُولَانِيِّ أَيْضاً إِلَى الْمَلَكَةِ، فَهُوَ الْعَقْلُ الْفَعَالُ وَ هُوَ النَّارُ»، ۲ / ۳۵۳ و ۳۵۴.

۳ - فنقول: لما كانت الإشارة المترتبة في التمثيل المورد في التنزيل لنور الله - تعالى - ...

مطابقة لهذه المراتب. ۲ / ۳۵۶ و ۳۵۷. ۴ - همان / ۳۵۷.

بنای شیخ، ظاهراً بر این بوده که مباحث خویش را «عقلی محض» بررسی کند، این است که حتی در جایی که مؤیداتی از نقل و حدیث در خصوص آنها قابل دسترسی آسان است، جای هرگونه اشاره به نقل و کلامی را خالی می‌بینیم، نمونه را می‌سزد که به بحث او در خصوص «واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته، علی ما تحقق»،<sup>۱</sup> اشاره کنیم. این برهان که همان «برهان وجوبی» یا «کمالی» است و چند قرن بعد از این سینه‌به‌نام دکارت ثبت شد، دارای مستندات حدیث و کلامی است که در گفتگوی اصحاب فکر و فرهنگ جدید، برای خود بازتاب‌هایی استوار یافته است. محمدتقی جعفری، در یکی از مجلدات پایانی تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، طقّ داستانی یادآور شده است: روزی با ریاضی‌دان مرحوم؛ آقای احمدامین قدم می‌زدیم. شخصی از دور پیدا شد و مرحوم امین، همین که او را دید، به من گفت: این شخص، در کاوش‌های فلسفی و ریاضی سابقه‌ای طولانی دارد ولی اکنون، انزوا پیدا کرده و از مردم، گریزان است و با فقر و فلاکت تلخی دست به گریبان می‌باشد، ولی در دوران تحصیل و مطالعات، بارقه‌های فکری شگفت‌انگیزی داشته است. سخن آقای امین به اینجا که رسید آن شخص، به ما نزدیک شد و امین به او سلام کرد، آنگاه این سؤال را مطرح کرد: از کجا و به چه دلیل می‌گوئی خدا وجود دارد؟ او بی‌درنگ در پاسخ گفت: دلیل، سؤال توست. این را گفت و به سرعت از ما دو نفر دور شد.

امین به من گفت: شما از این پاسخ شگفت‌آور ایشان، چه فهمیدید؟ گفتم: «این رشته سرِ دراز دارد»، در گوشه‌ای بنشینیم تا آنچه را که به نظر من می‌آید، به شما عرض کنم. به کناری رفته و گوشه‌ای آرام پیدا کردیم و گفتم: پاسخ ایشان، از مطلبی ریشه می‌گیرد که گروهی از فلاسفه بزرگ، از آن جمله «دکارت» گفته‌اند. می‌گویند: با نظر به محدودیت تعقل و تجسم و تخیلات که دام‌گیر بشری است، به هیچ وجه نباید مفهوم «بی‌نهایت» و «مطلق» و «ما فوق همه جهان هستی» به ذهن انسان خطور کند و سپس سؤال کند که آیا مفهوم «بی‌نهایت مطلق» و «ما فوق همه هستی» وجود دارد یا نه؟ سؤال مزبور، مانند هر سؤال دیگر، احتیاج به تصور و دریافت موضوعی دارد که مورد سؤال قرار می‌گیرد. این

سؤال که آیا چنان مفهومی وجود دارد یا نه، به طور مستقیم و قطعی، اثبات می‌کند که مفهوم مزبور، برای سؤال‌کننده قابل دریافت می‌باشد. او اگر مفهوم واقعاً دریافت شده باشد، مطابق برهان «کمالی» یا «وجودی»، هستی آن مفهوم، اثبات می‌گردد.<sup>(۴۷)</sup>

### خلاصه‌نگاری و فشرده نویسی

شیخ سینا، بدون شک در «اشارات و تنبیهات» به اختصار نویسی تعمّد داشته است. این موضوع، دارای قرآینی بی‌شمار می‌باشد که در سراسر کتاب واضح است و در مواردی چند تصریحاتی به آن شده است، از جمله شیخ در جایی گفته است اگر بخواهد تمام آنچه را که اهل صدق برایش حکایت نموده‌اند، نقل کند، کلام بسی طولانی خواهد گشت.<sup>۱</sup> انصاف آن است که در مواردی زیاد، شارحان را و اطناب در پیش گرفته‌اند، بدون آنکه لزومی برای این کار در بین باشد. این جدای از مواردی است که به دلیل خطر خیز بودن، و محل لغزش قدم‌ها، کار را به دست تطویل سپرده‌اند.<sup>۲</sup>

و اِنَّمَا اُطْنِبْنَا الْقَوْلَ فِيهِ، لَأَنَّ أَكْثَرَ الْفَضْلَاءِ الَّذِينَ لَمْ يَتَعَمَّقُوا فِي الْأَسْرَارِ الْحَكْمِيَّةِ، قَدْ تَحَيَّرُوا فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ، وَاقْدَمُوا لَجَهْلِهِمْ بِهَا عَلَى تَجْهِيلِ الْمُتَقَدِّمِينَ مِنَ الْحُكَمَاءِ وَالتَّشْنِيعِ عَلَيْهِمْ.<sup>۳</sup>

با این حال، به نظر می‌رسد در نگره آنها نیز «اصل» بر رعایت اختصار است:

- هَذَا مَا أَنْضَحَ لَنَا مِنْ أَمْرِ هَذِهِ الْقِصَّةِ وَوَمَا أوردت الْقِصَّةَ بِعِبَارَةِ الشَّيْخِ، لئَلَّا يَطُولَ الْكِتَابُ.<sup>۴</sup>

- فِهَذَا مَا ذَكَرَهُ فِي الْكِتَابِ الْمَذْكُورِ، وَ لَوْ لَا مَخَافَةُ التَّطْوِيلِ، لَأوردتُهُ بِعِبَارَتِهِ وَ الشَّيْخِ جَوَّزَ بَعْدَ ذَلِكَ أَنْ يَقْضَى التَّعَقُّلُ الْمَذْكُورُ بِهِمْ، إِلَى

۱ - ثُمَّ إِنِّي لَوْ اقْتَصَصْتُ جَزئِيَّاتَ هَذَا الْبَابِ، فِيمَا شَاهَدَنَاهُ وَ فِيمَا حَكَاهُ مِنْ صِدْقَنَاهُ، طَالَ الْكَلَامُ، وَ مِنْ لَمْ يَصَدَّقِ الْجُمْلَةُ، هَانَ عَلَيْهِ أَنْ لَا يَصْدُقَ أَيْضاً التَّفْصِيلُ. همان، ۳ / ۴۱۳.

۲ - اِنَّمَا اُطْنِبْنَا فِي هَذَا الْمَقَامِ وَ لَمْ نَحْتَرِزْ عَنْ تَكَرُّارِ الْمَعْنَى الْوَاحِدِ بِعِبَارَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ، لِأَنَّهُ مَثَارُ الْأَوْهَامِ وَ مَزَالِ الْأَقْدَامِ. همان، ۳ / ۱۰۴. ۳ - همان، ج ۲ / ۲۴۹.

۴ - همان، ۳ / ۳۶۹.

الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين، و لی فی اکثر هذه المواضع نظر.

- تلخیص القول فيه يستدعي تفصيلاً لا حاجة بنا اليه.<sup>۱</sup>

- و الاعتراضات التي اوردها... تجرى مجرى هذه، و الاشتغال بها

يقتضى تطويل شرح الكتاب، بما ليس في متنه.<sup>۲</sup>

آنچه از کلام خواجۀ شارح ظاهر می شود، این است که وی معتقد است اشارات دارای سیاقی خاص است که در واضح ترین نمودهای آن، می توان اختصار و دوری از تطویل را یاد کرد.<sup>۳</sup> خلاصه گوئی و التزام همه جانبه به آن، سبب گشته است شارح تنها به این نکته اشاره کند که گریزی از اختصار ندارد و لی در عین حال، ناگفته نگذاشته که به موضوع اشکال وارد می داند.<sup>۴</sup> باری، اشارات کتاب اختصار است و کفایت:

- فهذه جمل من الاعتراضات، على ما ذكر الشيخ واجوبتها، قد اقتصرنا

عليها ايثاراً للاختصار، فان فيها و فيما سيأتي من بعد، لكفاية لمن اخذت

الفتانة بيده، كما قال الشيخ في صدر الكتاب.<sup>۵</sup>

...و تکرار بسی بی فایده.<sup>۶</sup> در جایی خاص، خواجۀ شارح با ادعائی گیرا و حائز

اهمیت، خود را مجبور به بیان مطلبی مهم دیده و با آوردن این نکته که اگر نبود که خود را ملزم کرده است مطالبی خاص را بیاورد، در عین حال آوردن آن مطالب را خسارت بار شمارده و تن به کلام داده و در عین حال، باز مدعی شده که اگر نبود که ملزم به اختصار گوئی است، دامن کلام را می گسترد و گفتنی ها را گفتنی، تا به آن درجه در آن کفایت باشد و افسوس که در اینجا، بیش از این «ایما» نمی توان گفت.<sup>۷</sup>

۱- همان، ۲ / ۱۳۸. ۲- ۲ / ۳۱۹.

۳- لما كان بيان كيفية الاحساس بها، يحتاج الى كلام طويل غير مناسب بسياقة الكتاب، لم يتعرض له. همان، ۲ / ۳۳۱. ۴- همان، ۳ / ۳۵۶.

۵- همان، ۲ / ۳۲۲.

۶- و اذ تقدم ذكر ذلك مراراً، فلا فائدة في التكرار. همان، ۲ / ۳۵۱.

۷- و لو لا اني اشترطت على نفسي، في صدر هذه المقالات ان لا تعرض لذكر ما اعتمدت عليه فيما

## شارحان دنیای اشارات

فان التقریر غیر الردّ، والتفسیر غیر التقدّ.

شارحین اشارات، بارِ سنگین شرح کتابی را بر دوش کشیده‌اند که سنگینی آن تا به آن اندازه است که می‌یارست نام آن در ردیف کتاب‌هایی که «می‌توانستند دنیا را تغییر دهند»، درج شود و شاید حجابِ معاصرت این اجازه را به آنها نمی‌داد به این نکته توجه یابند، و آلا هرگز به خود اجازه نمی‌دادند در مواردی کار آن را به سهولتی گیرند که مشاهده می‌شود و تطویل سایه گسترده بر جای جای این برکه نشانگر آن است.

حکایتِ شارحان و عیارِ شرح آنها بر اشارات شیخ رئیس، حکایتی دامنه‌دار است که نفوذ در درّه‌ها و صعود بر قلّه‌ها و هم‌آوایی با ذره‌ها و قطره‌های این کتاب دامن‌گستر را می‌طلبد و گروه‌هایی باید دست به این حرکتِ چند جانبه زنند، ولی این مقدار هست که می‌شد شرحی بیش از این که زده شده است، علمی‌تر و فنی‌تر و دقیق‌تر بر این کتاب زد. در جایی از اشارات، به اشکال ادبی بی‌وجهی بر می‌خوریم که طبع آن شارحی کوشیده است شیخ را به اشتباهی فاحش در باب ساختن مفعول از لغتی متهم دارد و در فرجام، آن خط را با دست غائبِ ناسخان کتاب فرو شسته است.<sup>۲</sup>

اجده مخالفاً لما اعتمد، لبینت وجه التّفصی من هذه المضائق و غیرها بیاناً شافياً، لكن الشرط املك و مع ذلك، فلا اجد من نفسی رخصةً، لا اشیر فی هذا الموضع الى شیء من ذلك اصلاً، فاشرتُ اليه اشارةً خفیهً يلوح الحقّ منها لمن هو ميسرٌ لذلك. اقول: ... همان، ۳ / ۳۰۵.  
لو لا ان تلخیص هذا البحث على الوجه الشافى، يستدعى كلاماً بسيطاً، لا يليق ان نورد امثاله على سبيل الحشو، لذكرت ما فيه كفاية، لكن الاختصار ههنا على هذا الایماء اولی. همان، ج ۳ / ۳۰۷.

۲ - ... لكن فی عبارته خطأ فاحش، و هو انه قد اخترع لـ «صار»، اسم مفعول و هو «المصير» و نصب به. و الفعلُ ناقص، ليس بمتعد و لا واقع على شیء و خبره ليس بمفعول، بل انما هو لتقرير الفاعل على صفة، و لو فرضنا فرض محال ان له مفعولاً، فليس المصير اسم مفعول، بل هو مصدر، يقال: صرت الى فلان مصيراً. قال الله تعالى: و الى الله المصير. و لو فرضنا انه اسم مفعول، فكيف يكون له مفعول؟ فلا يقال: زيد ضارب «عمرأ و عمر، مضروب زیداً، بل مضروب

گفته شده است: علّت اینکه خواجه نصیر دست به قلم برد، تا شرحی بر اشارات بنویسد، این بود که به اعتراضات امام فخر پاسخ دهد<sup>(۴۸)</sup> و بدین ترتیب، نه تنها کتاب «المحصل» او را در «تحصیل المحصل» جواب داد، بلکه شرحی بر اشارات شیخ نوشت که از بزرگترین آثار فلسفه اسلامی محسوب می‌گردد و طبع آن نکته به نکته به اعتراضات و انتقادات امام فخر پاسخ داده و فلسفه بوعلی را بار دیگر احیا کرد. شرح خواجه از دقیق‌ترین و منظم‌ترین کتب فلسفی می‌باشد و تا به امروز از کتب مهم درسی این فن بوده است.<sup>(۴۹)</sup>

به گفته حکیم سبزواری: محقق طوسی - قدس سره - در «شرح اشارات» ملتزم است که مخالفت ماتن نکند<sup>۱</sup>، ولی با این حال موادری پیش آمده که شارح بر علیه ماتن شورانده، از جمله: اعتراض دارد از جمله آنها آن که: لازم آید که ذات واحد بسیط، «فاعل» و «قابل» آن صور باشد، از یک جهت.<sup>۲</sup>

در مقابل این موارد، او در جاهایی نیز به تحسین کلام شیخ نشسته است.<sup>۳</sup> از این موارد در شرح‌ها زیاد نیست.<sup>۴</sup>

شارحان بزرگ اشارات، در اصل دو تن‌اند: فخر رازی و خواجه طوسی. فخر، در صدد نقض و ابرام کلام شیخ رئیس بوده و خواجه کوشیده است تا کلام شیخ را از چنگ نقدهای افراطی فخر برهاند<sup>۵</sup>، بنابراین در شروح اشارات، بر خلاف خود اشارات،

زید، او مضروبٌ لزید. و هذا تری خطأ فی خطاء، و كأنه انما وقع فيه لما وجده فی المتن: ان کان بالفروض ثانياً و مصيراً، و اظن ان الشيخ قال: و صائراً ايّاه، لان الكلام فی صيرورة الاول ثانياً فهو صايره ايّاه، فطغى فيه قلم الناسخ. همان، ج ۳ / ۲۹۶.

۱ - «اسرار الحكم» / ۱۴۴. ۲ - همان.

۳ - و اعلم ان هذا الكلام لطيفٌ دقيقٌ جداً، و انه و ان فرضنا عدم تمامه فی الاستدلال، قوی متین فی دفع الاشکال، م. همان، ج ۳ / ۳۰۷.

۴ - و فی عبارات الشيخ، لطائفٌ كثيرةٌ، يتبين للمتأمل فيها. همان، ج ۳ / ۳۷۸.

۵ - و این ادعا گزاف نیست که او به دنبال رازی بوده که به راه افتاده و به دنیای اشارات وارد شده است. در جایی از کلام خواجه آمده است: هذا البحث غیر متعلق بهذا الموضع الا الشارح



دنیایی از قیل و قال جریان دارد و در موادری کم و نادر، دیده شده است که کلام شارحان با هم تطابق داشته باشد.<sup>۱</sup>

موارد چندی وجود دارد که مشتمل است بر اشکال گیری اشتباهاتِ رازی توسط خواجه، از جمله در بحث مربوط به تفاوت های «حدس» و «فکر» که نکته ای را که بر او گرفته «خط» خوانده و گفته است: خطی است که علاوه بر مخالفت با متن، حاوی تناقضی صریح نیز هست.<sup>۲</sup>

روشن است که خواجه، برخوردی سماحت آمیز با نقدهای رازی نموده و به میزانی بس وسیع، او را با لحنی مؤدبانه مورد نقد قرار داده، و این روند را در تمام سطر و صفحات شرح الاشارات محفوظ نگاه داشته، و کنایت و تعریضی خارج از حدود نزاکت نمی توان یافت، جز موردی که طّی آن، او را به طرزی ناباورانه به تجاهل مُتهم نموده که برای تقرّب به جُهال، کلماتی بر قلم رانده است که از او بسی عجیب است، و قدرش والا تر از آن که بتوان از او پذیرفت. این کلام، متعّرضانه ترین سخنی است که در اشارات می توان به آن برخورد کرد.<sup>۳</sup>

لَمَّا أوردته فقد لزمنا أن نبحث عما هو الحقّ فيه. همان، ۱ / ۲۳۹.

۱ - قال الشارحان: لَمَّا كَانَ الْبُرْهَانُ عَلَى امْتِنَاعِ انْفِكَاكِ الْهَيُولَى مِنَ الصُّورَةِ، أَنَّ الْهَيُولَى لَوْ انْفَكَّتْ عَنِ الصُّورَةِ كَانَتْ أَمَّا ذَاتُ وَضْعٍ، أَوْ غَيْرُ ذَاتِ وَضْعٍ وَالْقِسْمَانِ بَاطِلَانِ. همان، ج ۲ / ۹۱.

۲ - وَالْفَاضِلُ الشَّارِحُ، جَعَلَ الْحَرَكَةَ الثَّانِيَةَ مُشْتَرَكَةً بَيْنَهُمَا، وَخَصَّ الْأَوَّلَى بِالْفِكْرِ، - دُونَ الْحَدْسِ - وَقَالَ: الْحَدْسُ هُوَ أَنْ يَقَعَ الْحَدُّ الْأَوْسَطُ فِي الذَّهْنِ أَوَّلًا، ثُمَّ يَنْسَاقُ الذَّهْنُ مِنْهُ إِلَى الْمَطْلُوبِ، ثُمَّ قَسَمَهُ إِلَى مَا يَقْتَرِنُ بِشَوْقٍ، فَيَقْدَمُ الشَّعُورُ بِالْمَطْلُوبِ عَلَى الشَّعُورِ بِالْأَوْسَطِ، وَإِلَى مَا لَا يَقْتَرِنُ بِهِ، فَيَتَأَخَّرُ عَنْهُ. وَذَلِكَ خِطُّ يَشْتَمِلُ مَعَ مَخَالَفَةِ الْمَتْنِ عَلَى التَّنَاقُضِ الصَّرِيحِ. همان، ۲ / ۳۵۹.

۳ - وَالْفَاضِلُ الشَّارِحُ، نَسَبَ كَلَامَ الشَّيْخِ فِي هَذِهِ الْفُصُولِ إِلَى التَّطْوِيلِ، وَرَامَ اخْتِصَارَهُ... وَاقُولُ: لَيْتَ شَعْرَى مَا يُرِيدُ بِالنَّفْسِ الَّتِي يَقُولُونَ بِهَا، أَنْ ارَادَ بِهِ ذَاتَ الْإِنْسَانِ الْمُدْرِكَةَ الْمَحْرُكَةَ، فَلَا مَغَايِرَةَ، وَأَنْ ارَادَ بِهَا شَيْئًا آخَرَ، فَالْشَّيْخُ لَمْ يَقُلْ بِهَا، وَيَنْبَغِي أَنْ يَعْلَمَ أَنَّ هَذَا الرَّجُلَ، اعْظَمُ قَدْرًا مِنْ أَنْ يَجْعَلَ امْتِثَالَ هَذَا، لَكِنَّهُ يَتَجَاهَلُ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْمَوَاضِعِ تَقَرُّبًا إِلَى الْجُهَالِ. همان، ۲ / ۲۹۸ و

با این حال، نکتهٔ ادب‌آموز این که خواجه در هیچ یک از نقدهای خویش بر جرح‌های شارح رازی، از حدود و موازین ادب و احترام و معیارهای نقد علمی و اخلاقی خارج نشده و در همه موارد، از او با عناوینی چون: «الفاضل»، «الفاضل الشارح» و در مواردی هم «امام» یاد کرده و حریم او را محفوظ نگاه داشته است. تنها جایی که خواجه را در حال انتقادی بس طعنه‌آمیز می‌توان یافت، آنجاست که در بحثی اظهار می‌دارد: فانظر الى هذا الرجل الفاضل، كيف يخط في كلامه ولا يُبالي اين يذهب؟<sup>۱</sup> در این میان، قطب شارح یک «مُحاكم» است. در کلام شارح صاحب محاکمات نمونه‌هایی می‌توان یافت در تعریض به امام، و من جمله در موردی می‌گوید: فالامام لم يتفطن بكلام الشيخ، حيث حملها على الاجزاء العقلية.<sup>۲</sup>

شارح صاحب محاکمات، در جایی خواجه را متهم می‌کند به حرص بر محکوم نمودن امام رازی<sup>۳</sup>، و این منتهای بی انصافی تواند محسوب شد، اگر اشکالی که می‌گیرد، وارد باشد.

### دانسته‌های شنیداری

برخی از توضیحات شارحان بزرگ اشارات، مبتنی بر دانسته‌هایی شنیداری است. آنها به این موضوع، با عباراتی چون «هكذا سمعته»<sup>۴</sup> و نظایر آن تصریح نموده‌اند:

- و من الفضلاء من سمعته يقول: لنا تعقل العوارض الشخصيه، فان تلک العوارض، ان كانت عقليه لم يشخص شيئاً خارجياً و ان كانت خارجيه، فهي عارضة في الخارج، و من البين عند العقل ان تشخص العرض الخارجی، بل وجوده موقوف على وجود المعروض و تشخصه فكيف يحتاج في تشخصه الى العرض، و...<sup>۵</sup>

۱- همان، ۲ / ۲۰۰. ۲- همان، ۲ / ۱۹۸.

۳- فليت شعري كيف يورد الاعتراض على ما وجهه حتى اشتغل بحله و ان هذا الا غفلة عن توجيه الكلام، او حرص على تخطئة الامام، م. همان ۳ / ۲۴۲.

۴- همان، ۳ / ۳۲۰. ۵- همان، ۲ / ۱۳۰.

- وقد سمعتُ بعضَ الافاضل بخراسان أنّه يذكر: أنّ ابن الاعرابی، اورد فی کتابه الموسوم بـ«النوادر»، قصّةً ذکر فیها رجلاً و قعا فی اسر قوم... و لم یَتَقَّ لی مطالعة القصّة من الكتاب المذكور، و هی علی الوجه الذی سمعته غیر مطابقةً للمطلوب ههنا، لكنّها...<sup>۱</sup>  
- من الفضلاء من سمعته یقول: النسبة علی عکس ما ذکر، فانه...<sup>۲</sup>

### شخص و شخصیت شارحان الف - خواجه طوسی:

در میان دیدگاه‌های خواجه طوسی، یکی از نظریات او می‌تواند نمودی از ذهن و زبان او باشد و آن اینکه او معتقد است:  
انّ ما ورد به التّنزیل، اذا حمل علی ظاهره، لم یکن مخالفاً للاصول الحکمیّة.<sup>۳</sup>  
او تحت عنوان «نکته» ای معتقد شده است: همان گونه که مطالب توسط کثیر طلبان فزونی یافته است، باید توسط کسانی دیگر کاهش گیرد و به دو اصل برسد.<sup>۴</sup>  
خواجه طوسی جزو فلاسفه واقعی بوده است، نه متفلسفه، چه او خود متفلسفه را کم‌ارج‌ترین انسانها شمرده و گفته است: المتفلسفة المقلّدين... هم أراذلُ الخلق.<sup>۵</sup> حکیم سبزواری، خواجه شارح اشارات را «سلطان المتکلمین خواجه نصیر طوسی - قدس سرّه» شناسانده است.<sup>۶</sup> اما نگاه حکیم سبزواری به ابن سینا بسی نکته‌دارتر است، آنجا که

۱ - همان، ج ۳ / ۳۶۵. ۲ - همان، ۲ / ۲۲۱.

۳ - همان، ۳ / ۳۳۱.

۴ - نکته و هی انّ المطالب، کما یكثرها المكثر، فللمقلّدين ایضاً ان یقلّوها، بان یجعلوا اصولها اثین مطلباً. همان، ۱ / ۳۱۲. ۵ - همان، ۲ / ۱.

۶ - «اسرار الحکم» / ۱۴۷. بعدها کسانی دیگر، از او با عنوان: «سلطان المحقّقین و برهان الموحّدین، حجة الفرقة النّاجیه، الخواجه نصیرالحقّ و الملة و الدّین» یاد کردند. «تتمّة المنتهی» / ۶۱۲، چاپ دوم ۱۳۸۳. از روی این کثرت لقب و نیز وفور استعمال آن درباره هر کسی، می‌توان تخمین زد در لسان این جماعت «الاسماء تنزل من السماء» است و بر روی

به بهانه شرح قصیده عینیّه وی، او را صاحب تمامیت می شناساند و می گوید: شیخ رئیس را - که مروج حکمت مشائیه است - قصیده عینیّه است<sup>۱</sup>، در این باب، چون لفظاً و معنأً تمامیتی دارد، مانند خودش که در میانه مشائین اسلام تمامیتی دارد و به همه فنون حکمت آراسته است، چنانکه از ماده تاریخش نیز مفهوم می شود:

حجة الحق ابو علی سینا در «شجع» آمد، از عدم به وجود در «شصا» کسب کرد، کلّ علوم در «تکز» کرد، این جهان بدرود<sup>۲</sup> در خصوص قصیده عینیّه، نظر بر این است که ابن سینا در خصوص قبل از جسم بودن نفس، بر افلاطون خرده گرفته، ولی در قصیده عینیّه، خود به همین رأی قائل شده است.<sup>(۵۰)</sup>

باری، در صدر شارحان دنیای اشارات، نام مردی به نام خواجه نصیرالدین طوسی درخششی نگین وار دارد. از او با عنوان «استاد بشر» و «عقل حادی عشر» یاد شده است.<sup>(۵۱)</sup> در اصطلاح «عقل حادی عشر» نکته ای نهفته است که طی آن خواسته اند بگویند: او از اقران و امثال خود بسی والاتر و بالاتر بوده است.

اینکه گفته شده است: در علوم مختلف خوشه چید و دیری نگذشت که در سراسر جهان اسلام به درجه ای از علم رسید که کسی نظیرش یافت نمی شد<sup>(۵۲)</sup>، مورد اتفاق مورخان تاریخ علم است که با نظر به بُعد ریاضی و تجربی وی، قابل قبول به نظر می رسد، هر چند در چنین نقل هائی، خطاهائی از سر اغراق و اغراق هائی از سر خطا، چندان بی محمل نیست.

او مردی داهی و فوق العاده باهوش بوده است. در ریاضیات، پایگاهی بس ارجمند داشت و رساله «شکل القطاع» او، متضمن مباحثی در مثلثات است که قبل از وی، کسی به آنها دست نیافته بود. در نجوم علاوه بر زیج ایلخانی که از شاهکارهای نجومی

همه.

۱. شیخ بهائی قصیده عینیّه ابن سینا را در کشکول آورده است: «کشکول» / ج ۲ ص ۲۱۵ - ۲۱۶ و «کتاب الکشکول» / ص ۲۰۶ و ۲۰۷. و نیز «اسرار الحکم» و نیز «وفیات الاعیان».

۲ - «اسرار الحکم» / ۳۵۸.

اسلامی است و تأسیس رصدخانه مراغه به امر مُلّا کو بر کتاب مجسطی بطلمیوس انتقاداتی وارد کرد که به عقیده سارتر دلیل کافی بر نبوغ او در علم فلک است، در فلسفه نیز همه جا حدّت ذهن و وسعت بینش او هویدا است.<sup>(۵۳)</sup> علی رغم همه مسائل، اقتدارِ خواجه طوسی در ساحتِ شرح و کوچه پس کوچه‌های دنیای فلسفه سینوی، واضح‌تر از آن است که نیازی به ذکر آن باشد، و همین موضوع سبب شده با یک چیرگی و اشراف و تسلّط خاصّ، موضوعات اشارات را مورد تحلیل قرار دهد.<sup>۱</sup> لازم به یادآوری است: شرح اشارات جناب خواجه، یک مرتبه نوشته نشده است. قرائنی در کتاب وجود دارد که نشان می‌دهد خواجه آن را با مرور زمان و در طول چند دهه نوشته و بعد از نوشتن، باز آن را تکمیل نموده است.

این موضوع شاید یکی از عللِ ماندگاری و اتقان و استحکام کتاب باشد. او در توضیح و حل داستانِ سلامان و ابدال، تذکار می‌دهد که قصّه مطابق با نظر شیخ را، بیست سال بعد از اتمام نوشته شدن شرح یافته و آنگاه آن را نقل کرده است.<sup>۲</sup>

فَنَقُولُ: الوجودُ ليس بکلیّ و ان کان مُطلقاً.

فَتأمل فی هذا المقام، فانّه لا يعرفه الاّ الراسخون فی العلم.<sup>۳</sup>

### ب: قطب‌الدین رازی

قطب‌الدین رازی نیز از دیگر شارحان اشارات است که سعی کرده است میان اختلافات خواجه و فخر رازی، در حول کلام شیخ، توافقی حاصل کند.

۱ - تنها جایی که در کلام او، به غموضی موضوع اشاره‌ای می‌بینیم، جایی است که اعلان می‌کند: تشخّص الهیولی بالصّورة المُطلقة من حیث هی فاعلةٌ لتشخّصها و سقط الدّور، و هذه المسئلة من غوامض هذا العلم. «الاشارات»، ۲ / ۱۹۲.

۲ - و اما القصة الثّانية و هی الّتی وقعت الیّ بعد عشرين سنة، من اتمام الشّرح و هی منسوبة الی الشیخ، و کانها هی الّتی اشار الشیخ الیها، فانّ اباعبید الجوزجانی، آورد فی فهرست تصانیف الشیخ ذکر قصّة سلامان و ابدال له، و حاصل القصة... همان، ۲ / ۳۶۷.

۳ - همان، ج ۳ / ۵۸.

قطب‌الدین رازی از کسانی بود که تعالیم مکتب مشائی را ادامه داده و آن را با برخی از عقاید مکتب اشراقی آمیخته و زمینه را برای احیای حکمت در دوره صفویه فراهم ساخت. کتبی مانند اشارات که زیاد شرح شده، با شروح فخرالدین رازی، خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی سیر چند قرن فلسفه مشائی را در بر دارد. این کلام سید حسین نصر است، اما نمی‌دانیم چگونه می‌توان میراثی به نام شرح اشارات را با آن منطق و با آن فلسفه و با آن حکمت و عرفان جزو فلسفه مشاء محسوب داشت؟ در اینجا اشاره به آخرین تعلیقی که قطب محاکم بر شرح اشارات زده است خالی از فایده به نظر نمی‌رسد:

هذا ما تلخص لدينا في شرح الشرح بالافكار المتواليه و فاض علينا من عالم القدس بالافاضات المتاليه و انه اشرف ما كتب في الكتب و انفس ما يتوجه اليه ركاب الصلّب، لا يعرف قدره الا من ايد من عند الله بذهن و قاده و نظر في العلوم نقاد و لا ينتفع به الا ذو دريه بتوجيه المباحث، اذ فكره متعلقه في المبادي، حتى ينتهي الى الغايات. فالصن الذي اوجب الشيخ في كتابه، فهو بهذا الكتاب اوجب و النهى عن اضاعته و اذاعته الى الجاهل و المتفلسفين اولي و اوجب، وفقنا الله و جميع طالبي الحكمة لدرك الحق و وفقنا على مقامات الصّدق، انه على كلّ شيء قدير و بالاجابة جدير و صلى الله على اشرف الاولين و الآخرين و آله الطيبين الطاهرين.<sup>۱</sup>

### نسخه‌ها و ناسخان

در «شرح اشارات»، کلمه «نسخه» و «ناسخ» زیاد به چشم می‌خورد و چنین به نظر می‌رسد که اشارات از تطاول نسخ در امان نمانده و طغیان قلم ناسخان، بسا مشکلاتی در این مجموعه فراهم آورده که در مواردی، آه از نهاد شارحان آن در آورده است.<sup>۲</sup>

۱ - همان، ۳ / ۳۶۱.

۲ - و ربما وقع ذلك التغيير من طغیان قلم النّاسخ. همان، ج ۳ / ۲۳۱.

و انّ هذا التّقديم و التأخير، انما وقع من غفلة النّسّاخ، و الله اعلم. همان.

در مواردی بس و بس، شارح را گمان چنین است که در نسخ اشارات، اضافات و تغییراتی توسط مُستسخین وارد آمده است:

«و الکذب» فی الکتاب سهوٌ لعلّه وقع من ناسخیه فان اکثر الکتاب خالیة عنها، و قد رایت بعض نسخ هذا الکتاب ایضاً خالیاً عنها و کثیر من المتأخرین لم یتنبهوا لهذا و ذکرُوا قید الکذب فی مصنفاتهم.<sup>۱</sup>

دستبردِ نسخ و سهو آن‌ها، در بی‌کرانه‌هایی از اشارات، دارای قراینی است که از چشم تیزنگرِ شارحی چونان خواجه طوسی البته نمی‌تواند پنهان بماند، تا از عیار نقدانی و حقانی نگاشته او کاسته گردد.

و الفاضل الشارح، لذلك جعل العقل بالملكة مرتبة بعد الفكر و الحدس، و قبل القوة القدسیّة، و ذلك سهو منه، شهد به سائرُ کُتُبُ الشیخ و غیره، و منشأ هذا السهو، هو وجود الواو المذكورة الفاصلة بین قوله: «او بالحدس و هو «زیت» ایضاً» و بین قوله: «ان كانت اقوى»، فهي زائدة، الحقها الناسخون خطأً، و التقدير اتصال الكلامین.<sup>۲</sup>

در این اشاره، با نظر به نسخ، سهو شارح رازی، کشف و بر ملا گشته است و این امری است مهم.

### از مباحث لفظی

عروبت اشارات، در حالت عمومی خود چندان ثقیل و فتی و متکلفانه نیست و یکنواختی آن، در مواردی چند، زنجزاد به نظر می‌رسد و آورده شده برخی عبارات فارسی، به جهت قلت بسیار شدید، چنان نیست که بتواند تنوعی در آن حاکم کند. توضیحات فارسی این اثر حتی به تعداد انگشتان یک دست نیز نمی‌رسد ک نمونه‌ای از آن در جلد سوم قابل مشاهده است.<sup>۳</sup> در جایی از اشارات، به حکایتی بر می‌خوریم

۱- همان، ۱/ ۱۹۶. ۲- همان، ۲/ ۳۵۶.

۳- و تحقیق الاعداد، تقریب تأثیر العلة الى المعلول. و الاعداد بالفارسیّة: «آماده گردانیدن، یعنی ماده را از جهت تأثیر مؤثر آماده می‌گرداند». و لا شک أن المعدّ، یقرّب الى الوجود، فان

طعنه آلود، از صاحب ایساغوجی که البته از نوادر اشارات به شمار می‌رود. داستان طبق نصّ و نقل شیخ این است که:

حکایه: و کان لهم، رجلٌ یعرف بفرفوریوس، عمل فی العقل و المعقولات کتاباً یثنی علیه المشاؤون، و هو حشفٌ کلّه، و هم یعلمون من انفسهم انهم لا یفهمونه و لا فرفوریوس نفسه، و قد ناقضه من اهل زمانه رجلٌ، و ناقض هو ذلك المناقض بما هو اقسط من الاول.<sup>۱</sup>

مباحث لغوی اشارات، تا به آن حدّ نیست که بتوان حسابی روی آنها باز کرد، ولی در عین حال، در مواردی بس اندک به چشم می‌خورد:

یقال: هو عرضة الشیء و عرضة للشیء، اذا کان منتصباً لشیء لا یتعرض ذلك الشیء لغيره، و باقی عباراته واضحه.<sup>۲</sup>

حدّ بسیار کم و اندک کنکاش‌های لغوی اشارات، در دو نمط آخر اشارات، به جهت اینکه شیخ بعدی منشور به نوشته‌هایش بخشیده و از لغاتی جان‌دار و مایه‌ور بهره گرفته، به طرزی بی سابقه افزایش یافته و خواجه را بر سر توضیح و تشریح لغات و «واژه کاوی» نشانده است، هر چند بر خلاف معمول، از هیچ «لغت‌نامه» و لغت‌دانی یاد نشده و در معانی لغت‌ها نیز، به کوتاه‌ترین و روشن‌ترین معانی اقتصار شده است، شاید به این دلیل که مُتد این شرح، از نوع‌های مرسوم و متداول شروح نیست. اشارات با اینکه از توجه‌های صرفی و نحوی خالی است، در جایی از نمط آخر، به دایره‌ای از ترکیب‌های نحوی بدل شده. علت این موضوع را باید در ضرورتی جست که ثقلت عبارت‌ها ایجاد می‌کرده، درست مثل ضرورت‌های لغوی انماط آخر.<sup>۳</sup> پایان بخش این دیباچه

۱- همان، ۲/ ۲۹۵. ۲- امس مقرب للیوم. همان، ج ۳/ ۱۰۳.

۲- همان، ج ۳/ ۳۲۷.

۳- و لفظة «کان» فی قوله: «ثم ان کان» ناقصة، «و ما یلوّحه» اسمها، و سائر ما بعده الی قوله: «کمالاً ما»، متعلقاً به، «و حقاً» خبرها، و قوله: «صار للجسام السماویة زیادة معنی فی ذلك»، تالی القضية، و معناه: ان ارتسام الجزئیات فی المبادی، علی تقدیر کون الافلاک ذوات نفوس ناطقه، یکون انهم، و ذلك لتظاهر رأیین عندها: احدهما کلیّ، و الآخر جزئی، فانهما قد



- مثل دیگر نوشته‌ها و کتاب‌های این کمترین - قطعه نوئی است با عنوان «فرشته ناتنی» که به اهل «درک» و «عصر» و دانایانِ رازِ «حق السکوت» تقدیم می‌گردد:

نگاه‌ها میله دارند و

من آن فرشته نارس و ناقص و ملول

که نیاز به «فوری» یک مداوا داشت.

دست‌ها خشن زبان و

من آن «فرشته ناتنی»

که یک پنجه - فقط یک پنجه - مأوا می‌خواست.

بهارِ لفظ‌ها پر از زخم و جراحت،

من آن فرشته نانجیب و غریب

که آرزوی خونینِ نماز بهاری در سر داشت.

زمیتان فرشته ستیز است و

من آن فرشته مهیوط

که برای شکسته بالش، نداشت خانه، لانه نداشت!

سقوط‌هاتان بسی تند شیب‌اند و

من آن کم نفسی

که شکاف رفتنش، بسی تنگ است.

گناه فرشته بودن

راهنمای خوبی برای آزدن یک دلتنگ است،

نشانی ام را، نشانه‌ام را گم نکنید!

۲۰ اسفند ۸۳ / کریم فیضی.

يستلزمان النتيجة كما في الذهن الانساني، و لفظة «مستور»، تورّد في بعض النسخ بالرفع، على أنّه صفة لضرب من النظر، و تورّد في بعضها بالنّصف على أنّه حالّ من الهاء التي هي ضميرُ المفعول، في قوله: «ما يلوّحه» و هو الصحيح، لأنّ الموصوف بالاستتار، هو الحكم بوجود تلك النفوس التي... همان، ج ۳ / ۴۰۰.

## پی نوشت ها:

- ۱ - «ابن سینا به روایت اشکوری و اردکانی»، چاپ اول ۶۴، امیر کبیر، به قلم دکتر سید ابراهیم دیباجی / ۳۵.
- ۲ - گفته شده است: مولانا تنها در این بیت از ابوعلی سینا نام برده ولی در فحوای کلام خود چند بار به مناسبت هائی پوشیده از او یاد کرده و این یادآوری ها گاهی با طعنه و تعریض همراه است. «شرح تحلیلی اعلام مثنوی» / ۱۴۳.
- ۳ - «کشکول» / ۲۷۸.
- ۴ - «کشکول» / ج ۲ ص ۳۸۴.
- ۵ - «دائرة المعارف فارسی»، ۲ / ۳۳.
- ۶ - «دوبال خرد، عرفان و فلسفه در رسالة الطیر ابن سینا»، شکوفه تقی، نشر مرکز / ۳۲.
- ۷ - بایسته به یادکرد است: سهروردی در تعظیم نمودن ارسطو، بر ابن سینا تعریض دارد. «با کاروان اندیشه» / ۲۱۷.
- ۸ - «نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت» / ۲۶۵ و نیز «خرد جاودان» / ۱۹۴.
- ۹ - شیخ در تعریف شعر می گوید: هو کلام مخیل مؤلف من اقوال موزونة متساویة و عند العرب مقفاه... «فن الشعر» / ابن سینا. ابن سینا لذت بردن از تشبیه را به «تعجیب» بر می گرداند. به گفته شفیع کدکنی این سخن او با توسعه ای که می توان در مفهوم تعجیب قائل شد، بسیار سخن دقیق و قابل ملاحظه ای است. «صور خیال در شعر فارسی» چاپ سوم انتشارات آگاه / ۳۴. لازم به یادآوری است که اشعار زیادی به ابن سینا نسبت داده شده که قطعاً از او نیست و آن مقداری که می تواند به او مربوط باشد، نیاز به یک بررسی دقیق دارد. گفته شده است: ابن سینا رساله هائی نیز در موسیقی داشته است و اگر چه در نواختن ساز و موسیقی عملی به پای موسیقی دان بزرگ، فارابی نمی رسد، اما نظراتش درباره موسیقی هنوز

نیز شگفت و در خورِ نگرش است. «کارنامه ابن سینا» / ۷۸. به مناسبت آغاز هزاره دوم زندگی بوعلی، گزارش فریدون جنیدی، چاپ نخست ۱۳۶۰، انتشارات بنیاد نیشاپور.

۱۰ - «ابن سینا به روایت اشکوری و اردکانی»، / ۳۹ و ۴۰.

۱۱ - «بزرگان فلسفه» / ۱۰.

۱۲ - از آن وقتی که حکمت و فلسفه در یونان شروع به ظهور نمود، الی یومنا هذا و تا روز قیامت، صدها و هزارها عقاید و آرا و فرق و تئوری‌های فلسفی ظهور نموده و خواهد نمود و هر فرقه‌ای با دلایل قاطعه و حُجج واضح، ردّ فرقه دیگر را می‌نماید. «نامه‌های قزوینی به تقی‌زاده»، چاپ اول مرداد ۱۳۵۱، به کوشش ایرج افشار / ۱۸۱.

۱۳ - «بزرگان فلسفه» / ۱۰.

۱۴ - نوزائی، عصرِ دگرگونیِ ژرف در راه و روش‌های اندیشه سده میانه. پیش از این، وقتی اهل علم، سده‌های میانه را دوره سترونی معرفتی می‌کردند، گفته می‌شد: نوزائی یا رنسانس تمدن، در ایتالیای پس از ۱۳۰۰ رخ داد. اما این دیدگاه دیگر پذیرفته نیست. اصطلاح «رنسانس» به جای آنکه بر «نوزائی تمدن» دلالت کند، تنها به معنای دگرگونی‌های مهمی است که پس از ۱۳۰۰ م، در ایتالیا رخ داده و تا پیش از ۱۶۰۰، به سایر بخش‌های اروپا گسترش یافته است. تاریخ تمدن، ۲ / ۳. بنگرید به فصل سوم کتاب «تاریخ علم» نوشته دامپی یر، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، صص ۱۴۵ - ۲۲۰. در این کتاب آمده است: جریان‌ها با قوّت تمام به هم می‌رسند و سیلاب بزرگ نوزائی را تشکیل می‌دهند... روحیه نوزائی نخستین بار در ایتالیا ظاهر شد، بعداً از ویرانه دوره‌های قدیم اندک اندک باز نمایان شد... / ۱۵۴، نوزائی گسترده‌تر از آن بود که به ادبیات منحصر باشد. از تأثیرهای دیگر، موجبات ایجاد مایه فکری بی سابقه‌ای را فراهم آورد، هر چند عنصر ادبی قدیمی‌ترین و یکی از مهمترین عناصر بود... / ۱۵۵. اما جریان اصلی نوزائی آلمانی از راه تحقیق در کتاب مقدّس، به «اصلاح دینی» انجامید. آلمان قوّت و گرایش‌های فکری تازه‌ای پیدا کرد، اما نه آرمان ایتالیایی درباره فرهنگ خودی را پذیرفت و نه مثل ایتالیا به پیرایش شرک پرداخت... / ۱۵۷. اشاره به این نکته خوب است که در تاریخ بشر، سه دوره‌ای که شگفت‌انگیزترین تحولات فکری در آنها دیده می‌شود، یعنی عصرِ اوج یونان، عصر نوزائی و سده‌ای که دوره ما را در بر می‌گیرد، همگی عصر گسترش‌اند، چه گسترش جغرافیایی و چه اقتصادی و از این رو نیز عصر افزایش ثروت

و امکانات برای زندگی مرقه‌اند. / ۱۶۰. نیکلاس کاپالدی می‌گوید: معمولاً به آن دوره تاریخی که در پی سده‌های میانه می‌آید، «رنسانس» می‌گویند. مشخصه این دوران، گرایش نوین به موارث یونان و روم است. حقیقت امر این است که: رنسانس، به هیچ بازنگری جدی در نگرش آدمی به عالم نینجامید. اگر قرار بر کلی‌گوئی باشد، باید بگوئیم: رنسانس در وهله اول، دل نگران مسأله ارزش‌ها بوده است، چگونه انسان به رابطه‌اش با دیگر انسان‌ها و با خدا می‌نگرد. چهره‌های سرشناس رنسانس، انسان‌گرایان بودند و دل مشغولی نخست آنها «هنر» و «ادبیات» بود... فلسفه علم ص ۶۷ و ۶۸، بیداری، از راجر بیکن (متوفی در ۱۲۹۴ میلادی) آغاز شد و با لئاردو داوینچی، که دریای مواجی بود (۱۵۱۹ - ۱۴۵۲ میلادی) توسعه یافت. در نجوم باکپرنیک (۱۵۳۴ - ۱۴۷۳ میلادی) و با گالیله (۱۶۴۲ - ۱۵۶۴) به حد کمال رسید. پیشقدم نهضت در مغناطیس و الکتریسته گیلبرت (۱۶۰۳ - ۱۵۴۴) و در طب و تشریح و سالیوس (۱۵۶۴ - ۱۵۱۴ میلادی) و هاروی (کاشف دَوَران خون: ۱۶۵۷ - ۱۵۷۸) بودند. به همان اندازه که علم پیشرفت می‌کرد، «ترس» از میان می‌رفت، دیگر کسی «مجهول» را پرستش نمی‌کرد، بلکه سعی می‌کرد بر آن غالب آید. اطمینان، روح جدیدی در مردم می‌دید، سدها پی در پی می‌شکست، دیگر برای بشر، حدّ و مرزی نمانده بود.... این عصر، عصرِ عمل و امید و شدن بود، در هر میدانی اقدامات و فعالیت‌های جدید به عمل می‌آمد و دنیا منتظر آواز روحی بود که همه اینها را در خود ترکیب و خلاصه کند. این همان فرانسیس بیکن بود، تواناترین مغزِ قرون جدید. او زندگی نواخت که تمام اذهان را آماده کار ساخت و اعلام کرد که: اروپا به سنّ بلوغ رسیده است. تاریخ فلسفه، / ۹۸ و ۹۹. نیز آنچه در حاشیه «تذکره شاه طهماسب»، به نقل از زرین‌کوب یادداشت کرده‌ام.

۱۵ - نمونه را می‌توان یاد کرد از اظهاراتی که غزالی در کسوت یک متکلم در حقّش نمود و معتقد بود: در بین مُتفلسفان اسلام هیچ کس مانند ابن سینا و فارابی به نقل علم ارسطاطالیس برخاسته، پس تکفیر آنها واجب است. «با کاروان اندیشه» / ۱۳۲.

۱۶ - «دو بال عقل و خرد» / ۸.

۱۷ - این انسان بزرگوار در حدود کمتر از ۶۰ سال زندگی خویش با همه گرفتاری‌ها و مشکلات توانست بزرگترین و برجسته‌ترین نقش را در تکوین و تکامل علم و اندیشه در جهان اسلام و بلکه در سراسر مشرق زمین آن روز ایفا کند. «الاهیّات نجات»، ترجمه سید

- یحیی یثربی، چاپ اول ۷۰ / انتشارات فکر روز / ۱۳.
- ۱۸ - «خرد جاودان»، چاپ اول ۸۲ / سروش / ۱۹۳.
- ۱۹ - «کشکول» / ۴۲۸.
- ۲۰ - «شرح تحلیلی اعلام مثنوی» / ۱۲۰ و «نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت» / ۲۶۳.
- ۲۱ - «بزرگان فلسفه» هنری توماس، ترجمه فریدون بدره‌ای، بی تا، بی جا، انتشارات کیهان و علمی فرهنگی / ۸.
- ۲۲ - «مقاله‌های فروزانفر» / ۲۰۵.
- ۲۳ - «مقاله‌های فروزانفر» / ۲۰۷.
- ۲۴ - «فیلسوف عالم» جعفر آل یاسین، دارالاندلس، چاپ اول ۱۴۰۴ / ۳۱ و ۳۲.
- ۲۵ - همان / ۳۱.
- ۲۶ - «نقد عقاید: بررسی نظرات انتقادی ابوالبرکات بغدادی»، دکتر حمید عیدی، چاپ اول ۸۱ انتشارات افلاک / ۳۴.
- ۲۷ - همان. / ۳۷.
- ۲۸ - «کارنامه ابن سینا»، / ۱۱.
- ۲۹ - «خرد جاودان» / ۱۹۴.
- ۳۰ - «اشارات»، ۳ / ۳۸۸.
- ۳۱ - «اشارات»، ۳ / ۳۸۹.
- ۳۲ - همان، ج ۳ / ۳۹۹.
- ۳۳ - همان، ج ۳ / ۴۰۱.
- ۳۴ - «دایرة المعارف فارسی» به سرپرستی غلامحسین مصاحب، ج ۱ / ۳۳ و ۳۴.
- ۳۵ - «ابن سینا به روایت اشکوری و اردکانی»، / ۱۲۶.
- ۳۶ - همان / ۶۱ ترجمه فارسی دو نمط آخر اشارات در این کتاب آمده است: صص ۶۱ - ۱۰۹.
- ۳۷ - باید توجه داشته باشیم که این نظر موافق است با آنچه فخر رازی به نقل خواجه در آغاز نمط هشتم اظهار داشته و گفته است: وقد ذکر الفاضل الشارح: انّ هذا الباب، اجلّ ما فی

هذا الكتاب، فإنه رتب فيه علوم الصوفية ترتيباً، ما سبقه اليه من قبله ولا لحقه من بعده ج ۲ / ۳۶۲.

۳۸- «الاهيات نجات» / ۱۵.

۳۹- «خرد جاودان» / ۱۹۶.

۴۰- گفته می شود مطالبی که ابن سینا در نمط های هشتم و نهم اشارات مطرح کرده، نشانه تعقل برین است / ۳۲ «معمای حیات» - ویراسته اینجانب - و «تفسیر نهج البلاغه» ج ۷ و نیز عرفان اسلامی - ویراسته اینجانب - که با عنوان انگلیسی «عرفان مثبت» در دست چاپ است.

۴۱- به گفته نصر: تنها در جهان تشیع و مخصوصاً ایران و حوالی آن بود که فلسفه ابن سینا پس از اینکه توسط سهروردی تعبیر و تأویل شد، به وسیله خواجه نصیرالدین طوسی تجدید حیات کرد و سپس با افکار عرفانی مکتب ابن عربی آمیخت و به دست میرداماد و ملاصدرا [رسید] و به صورت عنصر مهمی در یک مشرب جدید فلسفی در دامنه تشیع احیا شد و تا به امروز حیات خود را حفظ کرده است. «نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت» / ۲۷۳.

۴۲- همان. نامه منسوب به ابن سینا به شیخ ابوسعید ابوالخیر، به فرضی صحت این انتساب، جزو ذخائر معنوی و موارث حکمی شیخ الرئیس باید شماره شده<sup>۱</sup> و به گفته فاضل اردکانی: این وصیت بر مراتب عالی اصول حکمت منطبق است و عبارت های آن، هر یک گنجی است از حکمت. «ابن سینا به روایت...»، امیر کبیر / ۵۸.

۴۳- «نظر متفکران...» / ۲۷۷.

۴۴- «نظر متفکران...» / ۲۸۴.

۴۵- بنگرید به: «عرفان پلی میان فرهنگ ها»، چاپ اول ۸۳ / ج ۲ / ۲۸۴ و ۳۸۵.

۱- این نامه در کشکول شیخ بهائی آمده است و اینگونه شروع می شود: ايتها العالم، وفقك الله لما ينفعي و رزقك من سعادة الابد ما تبتغي. ائني من طريق المستقيم على يقين الا ان اودية الظنون على الطريق المستجدة متشعبة و ائني من كل الطالب طريفة و لعل الله يفتح لي من باب حقيقة حاله بوسيلة تحقيقه و تصديقه.. «كتاب الكشكول» / ۲۹۱ و «کشکول» - طبع فراهانی - / ج ۳ ص ۴۵۷ - ۴۵۹.

۴۶- به گفته قزوینی: آقای فروغی راجع به جشنی که تُرک‌ها برای مرور نهصد ساله از وفات ابن سینا که به عقیده ایشان ترک بوده، شرحی مرقوم فرموده بود و می‌خواهند در اروپا شاید توسط بعضی مُستشرقین بتوان کنفرانس‌هایی داد که در خصوص ایرانی بودن ابن سینا که حرف ترک‌ها را باطل کند...» «نامه‌های قزوینی به تقی زاده» / ۲۶۶.

۴۷- «تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی»، ج ۱۱ / ۳۴۵ و ۳۴۶.

۴۸ و ۴۹- «خرد جاودان» / ۲۰۲ و ۲۰۳.

۵۰- «باکاروان اندیشه» / ۲۱۶.

۵۱ و ۵۲ و ۵۳- «بزرگان فلسفه» / ۴۰۴ و ۴۰۵.

۵۴- «جاودان خرد» / ۲۲۶.

## پیشگفتار: گفتاری در منطقِ سینوی

با نظری اجمالی به تاریخ منطق در می‌یابیم که: این علم در سیرِ تحوّل تاریخی خویش، مراحل مهمی را پشت سر گذاشته که مجموعاً به حوزه‌ها و مکاتب زیر قابل تقسیم است:

- منطق ارسطویی

- منطق رواقی - مگاری

- منطق سینوی

- منطق قرون وسطی

- منطق رنسانس

- منطق جدید.

بی‌شک، یکی از دوره‌های درخشانِ تاریخ منطق که علاوه بر طرح ایده‌ها و ابداعات مستقل، حلقهٔ واسطی در انتقال میراث منطقی یونان به دوره‌های پس از خویش نیز به شمار می‌رود، «منطقِ سینوی» است.

منظور از منطقِ سینوی، اشاره به مجموعه‌ای از ابداعات و نوآوری‌هایی است که اصول و مبانی آن توسط ابن‌سینا، منطق‌دان شهیر جهان اسلام، ارائه شده و پس از وی، توسط پیروانش همانند خواجه نصیرالدین طوسی، نجم‌الدین کاتبی قزوینی، سراج‌الدین ارموی، قطب‌الدین رازی و... بسط و توسعه یافته و به کمال رسیده است. در بین این نوآوری‌ها، به ویژه باید به دو نظریهٔ مهم منطقی زیر اشاره نمود:

۱- نظریهٔ قیاس اقتরانی شرطی<sup>۱</sup> ۲- نظریهٔ موجّهات زمانی<sup>۲</sup>.

---

۱. Theory of hypothetical attributive syllogism

۲. Theory of temporal modalities



عناصرِ اولیهٔ نظریات مزبور، اگرچه ریشه در مباحث منطقی ارسطو و رواقیون دارد، لیکن به عنوان یک نظام مستقل منطقی، تنها در آرای ابن سینا ارائه گردیده است. اهمیتِ صوری این دو نظریه و بسط و گسترشی که به ویژه پس از ابن سینا، یافته‌اند تا آنجاست که این دوره از پژوهش‌های منطقی را می‌توان به دورهٔ منطقی سینیوی<sup>۱</sup> یا «منطق سینائی» نامگذاری نمود و اهمیت آن را در تاریخ منطق، در کنار دیگر مکاتب منطقی مثل «منطق ارسطویی» و «منطق رواقی - مگاری»، مورد تأکید قرار داد. متأسفانه ابداعات مزبور، به علت نبودن زمینهٔ آموزشی - پژوهشی مناسب در ایران، در بوتۀ اجمال و ابهام رها شده‌اند و مبانی و ریشه‌های آن و هم چنین توالی و نتایج آنها مورد بررسی و تحقیق قرار نگرفته است.

در بین مورخان و محققان معاصر منطق، نیکولاس رشر<sup>۲</sup>، منطق‌دان شهیر آلمانی و استاد دانشگاه پیتسبورگ آمریکا، بی‌شک جایگاه ویژه‌ای دارد. وی که از مشاهیر منطق جدید نیز محسوب می‌شود از معدود منطق‌دانان غربی است که بررسی و مطالعه عمیقی در تاریخ منطق و به ویژه تاریخ منطق در جهان اسلام داشته و در عین حال، سعی فراوان و بلیغی نیز در بازشناسی، معرفی، فرمول بندی، نمادگذاری و در پاره‌ای مواضع تصحیح و تکمیل ابداعات و نوآوری‌های منطق‌یون مسلمان به ویژه دو نظریهٔ یاد شده، یعنی نظریهٔ «قیاس اقرانی شرطی» و نظریهٔ «موجّهات زمانی»، داشته است.

### سیر منطق در جهان اسلام<sup>۳</sup>

علم منطق در جهان اسلام، همانند دیگر شاخه‌های علوم و فلسفه در قرون وسطی، کاملاً یونانی است و با فلسفه شرقی (فلسفه ایران، هند و چین) ارتباط چندانی ندارد.

۲. Nicholas Rescher

۱. Avicennan logic

Rescher, Nicholas. "Arabic Logic", in Encyclopedia of philosophy. edit. Paul Edward,

۳. Vol. 4, Macmillan Company, USA 1972, pp. 525 - 527.

مترجم در سراسر مقاله حاضر، برای اجتناب از پاره‌ای سوء فهم‌ها، به جای واژهٔ «منطق عربی»، عبارت «منطق در جهان اسلام» را به کار برده است.

این منطق همان گونه که توسط مکتب ارسطویی<sup>۱</sup> متأخر یونانی حفظ و منتقل شده بود، تماماً به تقلید از سنت یونانی کلاسیک توسعه یافت. مقاله حاضر تکامل منطق را در جهان اسلام، از نقطه شروع آن، در اواخر قرون هشتم (قرن دوم هجری)، تا افول آن در قرن شانزدهم میلادی (قرن دهم هجری)، به اختصار و تنها با ذکر مهم ترین گرایش ها، شخصیت ها و موفقیت ها شرح می دهد. اطلاعات مربوط به نویسندگان خاص را، در کتاب تاریخی کارل بروکلمن به نام تاریخ ادبیات عرب می توان یافت.<sup>۲</sup>

### انتقال منطق یونانی به جهان اسلام

مسلمانان پس از فتح سوریه و عراق، با تعالیم یونانیان، آن گونه که در نزد فرقه های مسیحی به ویژه نسطوریان<sup>۳</sup>، منوفیزیان<sup>۴</sup> یا یعقوبیان<sup>۵</sup> تبلور یافته بود، ارتباط پیدا کردند. این فرقه ها مراکزی مثل انطاکیه<sup>۶</sup>، ادسا<sup>۷</sup> و نصیبین<sup>۸</sup> را جایگزین تحقیقات هلنیستی اسکندریه نموده بودند. بنابراین، نخستین نویسندگان منطق به زبان عربی، دانشمندان مسیحی سوری بودند و مطالعات منطقی آنها که کاملاً مرتبط با علم طب بود، به زبان عربی ترجمه شد و زمینه ساز پیشرفت و توسعه منطق در جهان اسلام گردید. گزارش کنندگان سوری و سریانی زبان منطق ارسطو به ترتیب معمول و متعارف زیر به مطالعه آثار منطقی پرداختند.

۱. Aristotelianism

Brockelmann. C, Geschichte der arabischen Litteratur (GAL). 2 Vols. Weimar 1890; Berlin 1902; 2d ed. Leiden

1943 - 1949; 3 supp. vols. Leiden 1937 - 1942

۴. Monophysites

۳. Nestorians

۶. Antioch

۵. Jacobites

۸. Nisibis

۷. Edessa

Ioagoge (اثر رفوریوس<sup>۱</sup>); Categories; De - Interpretatione; Prior Analytics, Posterior Analytics, Topics, De - Sophisticis Elenchis, Rhetoric, Poetics.

این نه اثر، به عنوان نه بخش متمایز منطق، مورد نظر قرار گرفت که هر بخش بر متن استاندارد خویش مبتنی است. ساختار مزبور از منطق ارسطویی، مورد پذیرش مسلمانان قرار گرفت و منجر به سازمان و ترتیب زیر در موضوع منطق گردید:

بخش	نام عربی	متن اصلی
(۱) مقدمه	الایساغوجی (al - isaghuji)	Ioagoge
(۲) مقولات	المقولات (al - maqulat)	Categories
(۳) تعبیر و تفسیر <sup>۲</sup>	العباره (al - ibatah)	De - Interpretatione
(۴) تحلیل	القیاس (al - qiyas)	Prior Analytics
(۵) برهان <sup>۳</sup>	البرهان (al - burhan)	Posterior Analytics
(۶) جدل	الجدل (al - jadal)	Topics
(۷) سفسطه	المغالطه (al - mughalitah)	De - Sophisticis
Elenchis		
(۸) خطابه	الخطابه (al - khitabah)	Rhetoric
(۹) شعر	الشعر (al - shir)	Poetics

به تمامی این مجموعه به عنوان «نه کتاب منطق» و گاه، به عنوان هشت کتاب (به استثنای Poetics یا Isagoge) ارجاع و اشاره شده است. چهار مقاله (کتاب) اول، تنها مقالاتی بودند که قبل از سال ۸۰۰ میلادی، به زبان سریانی و قبل از سال ۸۵۰ میلادی (۲۳۴ هـ)، به زبان عربی ترجمه شدند و با نام «کتب چهارگانه» موسوم گردیدند<sup>۴</sup>.

۱. Propyry

۲. Hermeneutics

۳. Apodictica

۴. کتاب Isagoge توسط ابن قاسم رقی (۷۸۰ - ۸۴۰ م) دو کتاب Categories و De Interpretatione توسط اسحاق بن حنین (۸۱۰ - ۸۷۷) و کتاب Prior Analytics توسط ابن بطریق (۷۷۰ - ۸۳۰)، و نداری / ثیادورس (۷۹۰ - ۸۵۰)، ترجمه شده بودند - مترجم.

این کتاب‌ها، موضوع مطالعات منطقی در برنامه تحصیلات بنیادی آکادمی‌های سوری تلقی می‌شدند. ترجمه‌های عربی مقالات منطقی ارسطو و ترجمه تحقیقات و شروح یونانی این مقالات زمینه را برای اولین نویسنده فیلسوف عرب زبان، یعقوب بن اسحاق کندی ۸۰۵ - ۸۷۳ م (۱۸۹ - ۲۵۷ هـ)<sup>۱</sup> فراهم آورد. نوشته‌های وی درباره متون منطقی ارسطو، شاید اندکی تفصیلی‌تر از نوشته‌های اجمالی دیگر نویسندگان باشد.

### مدرسه بغداد<sup>۲</sup>

در اواخر قرن نهم و قرن دهم میلادی، منطق تنها در مدرسه منطقیون بغداد متمرکز و منحصر شده بود. بنیانگذاران این مدرسه از اعضای یک گروه کاملاً متشکل از مسیحیان سوری بودند<sup>۳</sup> که شامل معلمانی چون؛ ابوبشر متی بن یونس و معلمان آنهاست. ادامه دهندگان و پیروان تعلیم این مدرسه، یحیی بن عدی شاگرد متی بن یونس، و شاگردان وی و شاگردان این شاگردان بودند. در واقع تمامی این افراد، به استثناء ابونصر فارابی - که یک مسلمان بود - از مسیحیان نسطوری بودند.

- ابوبشر متی بن یونس<sup>۴</sup> ۸۷۰ - ۹۴۰ م (۲۵۴ - ۳۲۴ هـ)، اولین متخصص در مطالعات منطقی بود که در منطق مقالاتی نوشت. وی اولین توجیه عربی مقالات Posterior Analytics و Poetics را ارائه نمود. وی هم چنین چندین شرح بر آثار منطقی ارسطو مثل شرح ثامسطیوس<sup>۵</sup> بر کتاب Posterior Analytics را نیز ترجمه نموده است.

در این باره:

Rescher. N, The Development of Arabic Logic, university of [ittsburgh press 1964, pp.

۱. GAL, Vol 1. pp. 209 - 210.

24 - 28.

۲. School of Baghdad.

۳. مدرسه بغداد که به نام اسکول مرمراری نیز نامیده می‌شده است در سال ۴۰۱ میلادی، بنا گردیده و وابسته به

۴. GAL, Vol 1. pp. 207.

دیر فنی نزدیک بغداد بوده است - مترجم.

۵. Themistius.

علاوه بر این، وی خود مستقلاً چندین شرح و مقاله نوشته که متأسفانه در دسترس نیست.

- ابونصر فارابی<sup>۱</sup> ۸۷۰ - ۹۵۰ م / (۲۵۳ - ۳۳۴ هـ)، شاید مهم‌ترین منطق‌دان عالم اسلام باشد. شروح وی که فقط بخشی از آنها باقی مانده، شامل شرحی تفصیلی و کامل از ارغنون ارسطو است. تمامی منطق‌دانان پس از وی، حتی افرادی همچون ابن سینا که در مقابل تأثیر و نفوذ فارابی موضع گرفته‌اند، ارسطو را از دیدگاه و منظر فارابی مطالعه نموده‌اند.

از میان نکات برجسته و قابل توجه خاصی که در شروح فارابی مطرح شده، مطالب زیر را می‌توان برشمرد:

۱- تأکید جدی بر تنظیم، ترتیب و چینش حدود به عنوان یک اصل در تحوّل قیاسات.

۲- توسّل و ارجاع فراوان به قیاسات، از استنتاج قیاسی، به ویژه استفاده از قیاس حملی در استدلال تمثیلی.

۳- بحثی استادانه در استفاده استقرائی از استنتاج قیاسی به ویژه استفاده از قیاس حملی در استدلال تمثیلی.

۴- بحثی تفصیلی در مسئله «امکان استقبالی»<sup>۲</sup> و ارائه تفسیری از فصل نهم کتاب عبارات<sup>۳</sup> ارسطو (بسیار قبل از طرح نظریه پیتز آبلار<sup>۴</sup>) که بر اساس این تفسیر صدق قبلی و پیشینی امکان استقبالی، نفی نمی‌گردد.

- یحیی بن عدی<sup>۵</sup> ۸۹۳ - ۹۷۴ م / (۲۷۷ - ۳۵۸ هـ) که منطق و فلسفه را نزد ابوبشر متی بن یونس و ابونصر فارابی فرا گرفت. وی نه تنها آثار یونانی را از زبان سریانی به زبان عربی ترجمه کرد، بلکه نیمی از منطق‌دانان قرن دهم را نیز، آموزش داد. ابن عدی آثار مستقّلی از جمله شرحی بر مقاله تحلیل اول (Prior Analytics) با توجهی خاص به

۲. future Contingency.

۱. GAL, Vol 1. pp. 210 - 213.

۴. Peter Abelard.

۳. De Interpretatione.

۵. GAL, Vol 1. p. 207.

قیاسات موجهه<sup>۱</sup> که تقریباً هیچ یک از آنها در دسترس نیست.  
سه موفقیت اصلی مدرسه بغداد عبارت‌اند از:

- ۱- تکمیل مجموعه ترجمه‌های عربی از آثار منطقی یونان.
- ۲- شروح و تفاسیر استادانه فارابی (و احتمالاً دیگران) بر مقالات منطقی ارسطو.
- ۳- مطالعه‌ای استادانه در پاره‌ای از مباحث منطقی غیر ارسطویی توسط متی بن یونس و فارابی مثل نظریه شرطیات یا قیاسات اتصالی و انفصالی<sup>۲</sup> در امتداد مسیری که پیش از این، در آثار منطقی بوئتیوس<sup>۳</sup> یافت می‌شود و هم چنین تحویل و تبیین قیاسی استدلال استقرائی.

### ابن سینا و تأثیر وی در علم منطق

علی رغم از بین رفتن مدرسه بغداد در حدود سال ۱۰۵۰ میلادی (۴۳۴ هـ) مطالعات منطقی در جهان اسلام ادامه یافت و بقای آن با این واقعیت تضمین شد که منطق، به واسطه علم طب، همان گونه که از مسیحیان سوری اخذ شده بود، به عنوان بخشی مکمل از سنت طبی - فلسفی مسلمانان تلقی گردید.

از نظر گاه کمی، قرن یازدهم میلادی (پنجم هـ)، افولی در تاریخ منطق، در جهان اسلام، محسوب می‌گردد، مع هذا این دوره، خلاق‌ترین منطق‌دان جهان اسلام، دانشمند بزرگ ایرانی، ابن سینا ۹۸۰ - ۱۰۳۷ م (۳۶۴ - ۴۲۱ هـ) را - که در غرب با نام اویسنا<sup>۴</sup> شناخته می‌شود - به وجود آورده است.

ابن سینا متهورانه سنت جدیدی به وجود آورد. وی اگر چه به میزان زیادی مرهون و مدیون مدرسه بغداد بود، لکن آن را تحقیر و سرزنش می‌کرد، چرا که منطق در مدرسه بغداد، مطالعه متون ارسطویی تلقی می‌شد و ابن سینا این گونه جهت‌گیری به سوی متن را به جای موضوع و محتوا، خطا می‌پنداشت. برای وی و سنتی که از وی تبعیت می‌نمود، یک کتاب منطقی شرحی بر آثار ارسطو نبود، بلکه مقاله یا اثری مستقل تلقی

۲. hypothetical and disjunctive syllogisms.

۱. modal syllogisms.

۴. Avicenna, GAL, Vol 1. pp. 452 - 458.

۳. Boethius.

می‌شد که مشتمل بر زمینه و اسلوب خویش باشد. شاهکار ابن سینا مجموعه‌ای از مقالات وی در اثر تاریخی‌اش یعنی کتاب «الشفاء» است که با نه بخش ترجمه عربی ارغنون ارسطو، مرتبط است.

نمونه‌ای از «اصالت» و «ابتکار» ابن سینا به شرح زیر است:

در نزد ارسطو و رواقیون<sup>۱</sup> جهت ضرورت با ساختار زمانی درک می‌شود و به صورت زیر قابل تعبیر است:

همه  $x$  ها ضرورتاً  $y$  ها هستند، به صورت، به ازاء هر زمان  $t$  همه  $x$  هادر زمان  $t$ ،  $y$  هستند در زمان  $t$ .

چنین ساختاری برای بیان قضیه «هر انسانی ضرورتاً حیوان است»، به خوبی عمل می‌کند، اما برای بیان قضیه: «هر انسانی ضرورتاً می‌میرد»، به وضوح این گونه نیست.<sup>۲</sup>

ابن سینا به صورت زیر، بین این گونه موارد تمایز برقرار می‌کند:

هر  $x$  مادامی که وجود دارد  $y$  است (هر انسانی ضرورتاً حیوان است)؛

هر  $x$  در اغلب اوقاتی که وجود دارد  $y$  است (هر انسانی ضرورتاً تنفس می‌کند)؛

هر  $x$  در بعضی از اوقاتی که وجود دارد  $y$  است (هر انسانی ضرورتاً میراست).

وی سپس، بر این اساس، نظریه تفصیلی خود را از استنتاج‌های قیاسی حاصل از قضایای موجهه زمانی ارائه نمود.

ابن سینا در معارضه با رویکرد غربی مدرسه بغداد، کار خویش را در منطق (و فلسفه) به منطق مشرقی و فلسفه مشرقی ملقب ساخت. این منطق که توسط ابن سینا حمایت می‌شد، با منطق فارابی تفاوت‌هایی داشت و این تمایز و تفاوت نه در جوهره مطلب بلکه در میزان تمایل و تأکیدی بود که نسبت به پیشینه و سابقه ارسطویی ابراز می‌شد.

۱. Stoics.

۲. یعنی به صورت زیر تحلیل می‌شوند - مترجم.

هر انسانی ضرورتاً حیوان است (به ازاء هر زمان  $t$  هر انسانی در زمان  $t$ ، حیوان است در زمان  $t$ ) هر انسانی ضرورتاً می‌میرد (به ازاء هر زمان  $t$  هر انسانی در زمان  $t$ ، میراست در زمان  $t$ ).

از این رو، ابن سینا در صدی از مطالب و مواردی را که احتمالاً از جالینوس<sup>۱</sup> اخذ کرده بود در منطق خویش وارد نمود که حداقل شامل شناسایی نه چندان مستند<sup>۲</sup> شکل چهارم قیاس حملی است. وی هم چنین مطالب خاصی را از رواقیون نیز اخذ نمود. برای مثال: سورپردازی محمول در قضایای حملیه، تفصیلی استادانه از کمیت و کیفیت قضایای شرطیه و بحث از قضایای شخصی به سبک و روش رواقیون.

توصیه ابن سینا در مطالعه منطق از طریق مقالات و آثار مستقل منطقی به جای توجه به متون ارسطویی در شرق عالم اسلام با موفقیت کامل مواجه شد و تنها در غرب اسلامی، یعنی در اسپانیا (اندلس)، سنت مطالعات ارسطویی مدرسه بغداد تا مدتی، باقی ماند.

### منطق دانان اندلس<sup>۳</sup>

در طول قرون یازدهم و دوازدهم میلادی (پنجم و ششم هجری)، اندلس (اسپانیای اسلامی) مرکز عمده مطالعات منطقی در جهان اسلام بود، محمد بن عبدون (۹۳۰ - ۹۹۵/م (۳۱۴ - ۳۷۹ه)<sup>۴</sup>، مسلمان اسپانیایی که طب و فلسفه را در بغداد، آموخته بود عاملی مهم، در انتقال مطالعات منطقی مدرسه بغداد به قرطبه<sup>۵</sup> بود. در سنت طبی - منطقی اندلس این تعلیمات تا دو قرن و نیم بعد، زنده بود در حالی که حیات آن در شرق اسلامی، رو به افول بود.

- ابوالصلت<sup>۶</sup> ۱۰۶۸ - ۱۳۴/م (۴۵۲ - ۵۱۸ه)<sup>۷</sup>، کتاب مختصر و پر نفوذی در منطق

۱. Galen.

۲. تحقیقات دانشمندان و مورخین منطق، به ویژه لوکیه ویچ، منطقدان لهستانی، نشان داده است که شکل چهارم قیاس حملی بسیط که به شکل جالینوسی نیز مشهور شده است قبل از جالینوس ابداع گردیده است -

۳. Andalusia.

مترجم.

Suter, Heinrich, Die Mathematiker und Astronmem der Araber und iher werk, Ieipzig

۵. Cordoda.

. 1900 - 1902, No. 161.

v. GAL, Vol 1. pp. 486 - 487.

۶. Abul-Salt.



به تبعیت از فارابی نوشت. وی همانند بیشتر منطق‌یون، مسلمان اسپانیا، به قیاسات موجهه توجه و علاقه خاصی مبذول می‌داشت. مطالعه تفصیلی آثار ارسطو توسط ابن باجه<sup>۱</sup> (۱۰۹۰-۱۱۳۸ م/ ۴۷۴-۵۲۲ هـ)، دوباره احیاء گردید. وی مجموعه مهمی (که نسخه خطی آن موجود بوده ولی به چاپ نرسیده است) بر اساس شروح فارابی پیرامون آثار ارسطو نوشته است.

- ابن رشد<sup>۲</sup> ۱۱۲۶-۱۱۹۸ م/ ۵۱۰-۵۸۲ هـ<sup>۳</sup>، بدون تردید مهم‌ترین منطق‌دان عرب زبان اسپانیا بود. شروح و تفاسیر استادانه وی بر مقالات منطقی کتاب ارغنون ارسطو با مباحث تفصیلی فارابی در منطق ارسطویی قابل رقابت بوده و احیاناً بر آن برتری دارد. ابن رشد همان گونه که خود نیز چنین می‌پنداشت، به عنوان وارث تعالیم استادان و معلمان مدرسه بغداد و پیرو فارابی تلقی می‌گردید.

در میان نکات خاص جالب توجهی که در شروح و تفاسیر ارسطویی ابن رشد مطرح شده، می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

- ۱- ذکر اطلاعات تاریخی مشخص که از آخرین نوشته‌های فارابی اخذ شده است. به عنوان مثال، توجه به منشأ جالینوسی شکل چهارم قیاس حملی.
- ۲- جدلیات ضد ابن سینایی که برخی مشاجرات بین ابن سینا و مخالفانش را به تصویر می‌کشد.

۳- شرح تفصیلی نظریه ارسطو در باب قیاسات موجهه.

- ۴- و به طور کلی، تلاش وی برای نظم بخشیدن به ایده واحدی از آموزه‌های ارغنون ارسطو.

پس از ابن رشد، سنت منطقی مسلمانان در اسپانیا، دوره انحطاط را آغاز نموده و رو به نابودی رفت چرا که در آن جا - بر خلاف شرق اسلامی که منطق با اشاره‌های مذهبی تأیید می‌گردید - خصومت مذهبی، کلامی و دشمنی شایع و عام نسبت به منطق و فلسفه به عنوان بخش جامعی از تعالیم بیگانه به نحو روز افزونی ادامه یافت.

۲. Averroes.

۱. Avempacc.

۳. GAL, Vol 1. pp. 461 - 462.

### تعارض و اختلاف دو مکتب شرقی و غربی

انتقادات ابن سینا از تعلیم مدرسه بغداد و انحراف وی از رسوم و سنن ارسطویی، با اقبال عام مواجه نشد، مکتب غربی (روی کرد غربی - یونانی منطق) با نوآوری‌ها و بدعت‌های ابن سینا به مبارزه برخاست. نمایندگان اصلی این مکتب، دانشمند پرمایه ایرانی؛ فخرالدین رازی<sup>۱</sup> (۱۱۴۸ - ۱۲۰۹/م) (۵۳۲ - ۵۹۳ه) و پیروانش خونجی<sup>۲</sup> (۱۱۹۴ - ۱۲۴۹/م) (۵۷۸ - ۶۳۳)، و ارموی<sup>۳</sup> (۱۱۹۸ - ۱۲۸۳/م) (۵۸۲ - ۶۶۷ه) بودند.

این منطق‌دانان، نه تنها انتقادات مفصلی نسبت به انحراف ابن سینا از تعلیم منطقی ارسطو عرضه نموده‌اند، بلکه تعدادی کتب راهنمای منطقی نیز نوشته‌اند که متون درسی متعارف و استاندارد حوزه درسی آنها در طول حیاتشان، و همچنین پس از آنها، تلقی می‌شد.

در مقابل نویسندگان مکتب غربی، نویسندگان مکتب مشرقی که از ابن سینا حمایت می‌کردند در سراسر قرن سیزدهم، فعال بودند. نماینده عمده این مکتب، دانشمند برجسته و جامع‌الاطراف ایرانی کمال الدین ابن یونس<sup>۴</sup> (۱۱۵۶ - ۱۲۴۲/م) (۵۴۰ - ۶۲۶ه) بود. موقعیت وی در منطق، توسط شاگردانش اثیرالدین ابهری<sup>۵</sup> (۱۲۰۰ - ۱۲۶۴/م) (۵۸۴ - ۶۴۸ه)، و نصیرالدین طوسی<sup>۶</sup> (۱۲۰۱ - ۱۲۷۴/م) (۵۸۵ - ۶۵۸ه)، و شاگردان خواجه نصیر به ویژه نجم‌الدین کاتبی قزوینی<sup>۷</sup> (۱۲۲۰ - ۱۲۸۰/م) (۶۰۴ - ۶۶۴ه) مورد حمایت قرار گرفت و استحکام یافت.

این منطق‌دانان مقالات جدلی فراوانی در اعتراض به نویسندگان مکتب غربی نوشته‌اند و تعدادی درس‌نامه و کتاب‌های راهنما نیز برای تسهیل امر آموزش و تعلیم

۲. GAL, Vol 1. p. 463.

۱. GAL, Vol 1. pp. 506 - 508.

۴. GAL, S. 1, 589.

۳. GAL, Vol 1. p. 467.

۶. GAL, Vol 1. pp. 508 - 512.

۵. GAL, Vol 1. pp. 464 - 465.

۷. GAL, Vol 1. pp. 466 - 467.

منطق بر طبق دیدگاه‌های خویش فراهم آورده‌اند. در این درس نامه‌ها و نوشته‌های انتقادی مقالات ارسطو کاملاً نادیده گرفته شده‌اند.

در عمل، این ابن سینا بود که حوزه مباحث منطقی پیش از خویش را متحول ساخت به نحوی که در شرق اسلامی، نوشته‌های منطقی ارسطو کاملاً ترک شد. ابن خلدون (متولد: ۱۳۲۲/م) ضمن اظهار تأسف می‌نویسد:

از کتاب‌ها و روش‌های پیشینیان اجتناب می‌شود، گویی که هرگز وجود نداشته‌اند در حالی که آن کتاب‌ها پر از نتایج و جنبه‌های منطقی سودمند است. کتاب‌های راهنما و متون درسی هر دو مکتب، در قرن سیزدهم (قرن هفتم هـ) اساس و بنیانی را برای مطالعات منطقی آینده در بین مسلمانان فراهم آورد. این متون کاملاً جایگزین و جانشین آثار ارسطو گردیدند. به طور کلی در این قرن، آثار منطقی ارزشمندی که در خور و شایسته منطق به عنوان یک علم و نه زمینه‌ای برای تعلیم و آموزش باشد، بسیار محدود است.

### دوره نهایی

سال‌های ۱۳۰۰ - ۱۵۰۰ میلادی (۷۰۰ - ۹۰۰)، را می‌توان به عنوان دوره نهایی منطق در جهان اسلام تلقی نمود. دوره‌ای که در آن ساختمان و پیکره منطق کامل شده بود. این دوره، اگرچه دوره منطق‌دانان خلاق و مبتکر نبود، لکن دروه معلمان و مدرسان، دوره شروح و تفاسیر بر کتاب‌های منطقی قرن سیزدهم و دوره تعلیقات بر این شروح بود که بنیان و اساس امروزمین منطق را در جهان اسلام نیز تشکیل می‌دهد. این دوره، در برگیرنده کوشش‌ها و مساعی تستری<sup>۱</sup> ۱۲۷۰ - ۱۳۳۰ / م (۶۵۴ - ۷۱۴)، و مُرید وی قطب‌الدین رازی تحتانی<sup>۲</sup> ۱۲۹۰ - ۱۳۶۵ / م (۶۷۴ - ۷۴۹ هـ) است که سعی داشت بین دو مکتب غربی و شرقی داوری نماید و به همین جهت منطق‌دانان متأخر مسلمان آزاد بودند تا از هر دو سنت و مکتب منطقی در نوشتن آثار خویش بهره جویند. حجم وسیع و سیل آسای شروح و تفاسیر و تعلیقات بر آنها در قرن سیزدهم،

نشانگر دوره‌نهایی و نمودی از به پایان رسیدن تکامل منطق در جهان اسلام است.

### سهم مسلمانان در علم منطق

سهم عمده منطقدانان مسلمان در علم منطق عبارت است از:

۱- نظریه قیاسی (تبیین قیاسی)، استنتاج استقرائی توسط فارابی.

۲- نظریه خاص فارابی در امکان استقبالی.

۳- نظریه ابن سینا در باب قضایای شرطی.

۴- ساختار زمانی قضایای موجهه توسط ابن سینا.

۵- بازسازی دقیق ابن رشد از نظریه قیاسات موجهه ارسطو.

بسیاری از ابداعات و نوآوری‌های منطق‌لاتین در دوره قرون وسطی، یا نتیجه مستقیم وام گرفته شده از نظریات منطق‌یون مسلمان و یا تفسیری استادانه از آنهاست. به عنوان مثال، تمایز و تفکیک بین حالات مختلف دلالت *Supposito* و تفاوت بین جهت شئی یا *de re* و جهت گزاره یا *de dicto*.

به هر صورت در بحث از سهم اساسی منطق در عالم اسلام توجه به دو نکته ضروری است:

اولاً دانش ما از منطق یونانی متأخر، آن گونه ناقص و غیرکامل است که هر مطلب کوچک در آثار و متون عربی می‌تواند بیانی استادانه و خاص از ابداعات یونانی تلقی گردد.

ثانیاً تأکید بر اصالت و استقلال منطق در جهان اسلام تا حدی نابجاست، چرا که تمامی منطق‌دانان - حتی ابن سینا که اصیل‌ترین آنهاست - مطالعات منطقی خویش را به عنوان بازسازی تعالیم منطقی یونان و نه یک ابداع پیشتازانه تلقی نموده‌اند.<sup>۱</sup>

۱- مترجم با نظر مؤلف مقاله به ویژه، در مورد نقش ابن سینا چندان موافق نیست چرا که اولاً خود ابن سینا در پاره‌ای مواضع به ویژه در بحث «قیاس اقترانی شرطی» به نقش پیشتازانه خویش در این باب تصریح نموده است (الاشارات والتنبیہات، ج ۱ / ۲۳۵، دفتر نشر الکتاب) ثانیاً نیکولاس رشر در مطالعات و تحقیقات دیگرش به ویژه، در منطق موجهات، بر اصالت

و چه به جاست که در این مختم، شعری را که در حقّ مردی از تبار ابن سینا  
سروده‌ام، بیاورم که در حق شیخ الرئیس بیش از همگان و دیگران صادق است:

نازنینی که سایه وار رفته‌ای و  
در سفرهٔ زمان،  
جز مجسمه‌ات چیزی نیست  
از چشمان تو می‌ترسم!  
تیزی‌شان، «عقل رُبا»ست  
از زیر بارانیِ این ابروان خموش  
به کجا نگاه می‌کنی؟  
از چشمان تو می‌پرسم.  
از بستهٔ لبانِ بسته‌ات  
یک دریا حرفِ ناگفته می‌شنوم باز، باز  
گرمی تصویرت  
بار اوّل که آمده بودم، می‌گفت:  
تو  
تنها مردی بودی  
که «عقلت» با «قلبت»، مسابقه گذاشت  
هر دو باختند  
و تو پیروز شدی.

ن / الهام. از مجموعهٔ «شکّی به نام یقین».  
۸ مرداد ۸۳ - تهران، گیشا.



المجلد الاول

في علم المنطق





## بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله لافتتاح المقال بتحميده، هداًنا الى تصدير الكلام بتمجيده، وآلهمنا الاقرار بكلمة توحيده، وبعثنا على طلب الحق و تمهيده، و صلوته على المصطفين من عبيده، خصوصاً على محمد وآله المخصوصين بتاييده.

و بعد: فكما أنّ اكمل المعارف و اجلّها شأناً و اصدق العلوم و احكمّها تبياناً، هو المعارفُ الحقيقيّة و العلومُ اليقينيّة، كذلك اشرف ما ينسبُ الى الحقيقة و اليقين من جعلتها و أولّاها بأنّ توقّف الهمة طول العمر على قنيتها، هو معرفة أعيان الموجودات المترتبة المبتدئة من موجدّها و مبدئها، و العلمُ بأسباب الكائنات المتسلسلة المنتهية الى غايتها و منتهاها، و ذلك هو الفنّ الموسوم بـ«الحكمة النظرية» التي تستعدّ باقتانها النفوس البشرية.

و كما أنّ المتقدمين الفائزين بها، تفضّلوا على من بعدهم بالتأسيس و التمهيد، كذلك المتأخرون الخائضون فيها قضوا حقّ من قبلهم بالتلخيص و التجريد. و كما أنّ الشيخ الرئيس؛ ابا علي، الحسين ابن عبدالله ابن سينا - شكر الله سعيه - كان من المتأخّرين، مؤيداً بالنظر الثاقب و الحدس الصائب، موقفاً<sup>١</sup> في تهذيب الكلام و تقريب المرام، معتنياً بتمهيد القواعد و تقييد الاوابد<sup>٢</sup> مجتهداً في تقرير الفرائد و تجريدها عن الزوائد، كذلك كتاب: «الاشارات و التنبّهات» من تصانيفه و كتبه كما و سمّه هو به، مشتمل على «اشارات» الى مطالب، هي «الأمّهات»، مشحونٌ بتنبيهات على مباحث هي المُهمّات،

١ - رجل موقف: حنكته الايّام و رجل على الحق: ذلول به.

٢ - الابدّه - بالمد -: الوحش و الجمع، اوابد و اوابد الكلام: غرائب.

مملؤ بجواهر كلها كالقصص، محتوى على كلمات يجرى اكثرها مجرى التصوص، متضمن معجزة فى عبارات موجزة و تلويحات راتقة بكلمات شائقة، قد استوقف الهمم العالية على الاكتناه<sup>١</sup> بمعانيه، واستقصر الآمال الوافية، دون الاطلاع على فحاويه<sup>٢</sup>.

و قد شرحه فيمن شرحه الفاضل العلامة: فخر الدين، ملك المناظرين، محمدين عمرايين الحسين الخطيب الزاوى - جزاه الله خيراً - فجهد فى تفسير ما خفى منه، باوضح تفسير و اجتهد فى تعبير ما التبس فيه باحسن تعبير، و سلك فى تتبع ما قصد نحوه طريقة الاقتفاء، و بلغ فى التفتيش عما اودع فيه اقصى مدارج الاستقصاء، الا انه قد بالغ فى الرد على صاحبه اثناء المقال، و جاوز فى نقض قواعده، حد الاعتدال، فهو بتلك المساعى لم يزد الا قدحاً، و لذلك سمي بعض الظرفاء شرحه «جرحاً»، و من شرط الشارحين، ان يذلو النصرة لما قد التزموا شرحه بقدر الاستطاعة، و ان يذبوا عما قد تكفلوا ايضاحه بما يذب به صاحب تلك الصناعة، ليكونوا شارحين غير ناقضين، و مفسرين غير معترضين، اللهم الا اذا عثروا على شيء لا يمكن حملهُ على وجه صحيح، فحينئذ ينبغي ان ينهوا عليه بتعريض او تصريح، متمسكين بذيل «العدل» و «الانصاف»، متجنبين عن «البغي» و «الاعتساف»، فان الى الله الرجعى<sup>٣</sup>، و هو احق بان يخشى. و لقد سألنى بعض اجلّة الخلّان<sup>٤</sup> من الاحبة الخالصان و هو الزّفيّع رئيس الدولة و شهاب الملة، و قدوة الحكماء و الاطباء و سيّد الاكابر و الفضلاء - بلغه الله ما يتمناه و احسن منقلبه و مثواه -

ان اقرر ما تقرّر عندي، مع قلة البضاعة، و اودع ما ما قبض عليه يدى مع قصور الباع فى الصناعة: من معانى الكتاب المذكور و مقاصده، و ما يقتضى ايضاحه مما هو مبنى على مبانيه و قواعده، ما تعلمه من المعلمين المعاصرين و الاقدمين، او استفدته من الشرح الاول و غيره من الكتب المشهورة، او استنبطته بنظري القاصر و فكرى الفاتر، و

١ - اكتنه الشيء: «بَلَّغَ كُنْهَهُ» و كنه الشيء: «جوهره و اصله و حقيقته».

٢ - فحا بكلامه الى كذا: «اشار» و الفحوى من الكلام: «مذهبه و معناه» و الجمع فحاو.

٣ - «و اليه الرجعى» علق / ٨.

٤ - الخليل: «الصديق المختص» و الجمع: «اخلاء» و خلان - بالضم - و الخُلّصان جمع الخُلّص - بالكسر - الخدن و يستوى فيه المفرد و الجمع يقال: هو خلصانى و هم خلصانى.

أشيرُ الى اجوبة بعض ما اعترض به الفاضل الشارح؛ ممّا ليس فى مسائل الكتاب بقادح، و  
 اتلّقى ما يتوجّه منها عليها بالاعتراف، مُراعياً فى ذلك شريطة الانصاف، و اغمض عمّا  
 لا يجدى بطائل و لا يرجع الى حاصل، غير ملتزم فى جميع ذلك حكاية الفاظه كما  
 اوردها، بل مقتصراً على ذكر المقاصد الّتى قصدها، مخافة الاطناب المؤدّى الى  
 الاسهاب<sup>١</sup>. و فى نيّتى ان شاء الله، ان اوسمه بحلّ مشكلات «الاشارات»، بعد ان اتممه، و  
 ارجو ان يغفر لى ربّى خطيئاتي و يعذرني من يعثر على هفواتي و أنّي للخطايا لمعترف، و  
 بالقصور و العجز لمُعترف.

و من الله التوفيق و اليه انتهاء الطريق.

## صدر الكتاب

قول الشيخ - رحمه الله :

« احمد الله على حسن توفيقه و اسئل هداية طريقه و الهام الحق بتحقيقه »  
افاد الفاضل الشارح: ان هذه المعانى، يمكن ان يحمل على كل واحدة من مراتب النفس الانسانية، بحسب قوتها؛ النظرية و العملية، بين حدى «النقصان» و «الكمال»، اما النظرية، فلان جودة الترقى من العقل الهولانى الذى من شأنه الاستعداد المحض، باستعمال الحواس، الى العقل بالملكة، الذى من شأنه ادراك المعقولات الاولى، اعنى؛ البدهيات، لا يكون الا بحسن توفيقه - تعالى - و جودة الانتقال، من العقل «بالملكة»، الى العقل «بالفعل» الذى من شأنه ادراك المعقولات الثانية، اعنى المكتسبة لا يتأتى الا بهدايته تعالى، الى سواء الطريق دون مضلاتها، هى غاية السلوك، لا يمكن الا بالهاميه الحق بتحقيقه.

فان جميع ما يتقدمها من المقدمات و غيرها، لا تفعل فى النفس، الا اعداداً مما لقبول ذلك الفيض من مفيضه.

واما العمليّة، فلان تهذيب الظاهر باستعمال الشرايع الحقّه و التواميس الالهية، انما يكون بحسن توفيقه تعالى، و تزكية الباطن من الملكات الرديّة، تكون بهدايته تعالى، و تحلية السرّ بالصّور القدسيّة تكون بالهامه.

**و اقول:** الطالب السالك، يرى فى بدو سلوكه<sup>١</sup> أن مطالبه، انما تتحصل بسعيه و بكده

---

١ - قوله: « الطالب السالك يرى فى بدو سلوكه »، الطالب السالك لتحصيل المعارف الالهية و العلوم الحقيقية، لسلوكه و حركته الفكرية ثلاثة احوال: «بداية» و «وسط» و «نهاية» و فى مبدأ

و بتوفيق الله - تعالى - آياه فى ذلك، وهو جعل الأسباب متوافقة فى التّسبيب، ثمّ أنّه اذا أمعن فى السّلوک، علم أنّه لا يقدر على السّلوک الاّ بهدایتہ تعالى الى الطّريق السّوى، و

سلوكه یرى انّ مطالبه العلمیة أنّما يحصل منه، لكن حصولها منه يتوقّف على التّوفيق، وهو جعل الاسباب المعدّه لحصول العرفان مجتمعة متوافقة فى التّسبيب، ثمّ اذا غاض لجة السّلوک و رأى تعدّد الطّريق الى مطالبه و اختلافها فى الثّأديّة و عدمها، و الصّواب و الخطاء، مع قصور قوّته عن التّمييز بينها و الاهتداء الى سواء الطّريق يعتقد أنّه عاجز عن السّلوک الاّ بهدایة الله تعالى، و اذا وصل الى المنتهى يظهر له أنّه ليس له اثر فى تحصيل المعرفة سوى كونه قابلاً لما يفيض عليه، فله فى كلّ حالة من الحالات اعتقادان: اما فى الاولى فاعتقاد نسبة تحصيل المعارف اليه بالكلية، و اعتقاد شرطية التّوفيق، و الاول خطأ، و الحمد على التوفيق الذى اعتقده بالاعتقاد، الصّحيح و أمّا فى الثّانية و أنّ الله تعالى تائيراً بحسب الهداية، و هو اعتقاد صحيح و فى الثّالثة اعتقاد أنّه قابل و إنّ الفاعل فى ذلك ليس الا الله تعالى و هما اعتقادان صحيحان، فلمّا القينا الاعتقادات الباطلة فى هذه الاحوال، لم يكن السّبب لنجح مرام الطّالب الاّ التّوفيق فى المطالب فى صدور كتاب، تنبيهاً على أنّ الطّالب الخايض فيه، يجب أن يحمّد الله تعالى على توفيقه للشّروع فيه و يسأل الهداية و الالهام حتى يحصل الفوز بميامنه.

- فان قلت: حكمه بان عند المنتهى يظهر له أنّه ليس الاّ قابلاً ینافى حكمه بأنّه یرى فى كل حالة من الثّلاثة أنّ الله تعالى فى كلّ ذلك تائيراً و لنفسه تائيراً اذا لتاثر لا يطلق على القبول.

- فنقول: المراد من التّأثر ههنا، أن يكون له دخل فى تحصيل المعارف و هو يختلف قلّة و كثرة بحسب اختلاف الحالات، و تلخيص ما ذكره أن من حاول تحصيل المعارف و هو يختلف قلّة و كثرة بحسب اختلاف الحالات، و تلخيص ما ذكره، أن من حاول تحصيل علم ما فما لم يكن موفقاً من عند البارى للخوض فيه، لم يتوجّه الى تحصيله ثمّ اذا شرع فى اكتسابه احتاج الى هدايته الى الصّراط المستقيم المؤدّى اليه و اذا سلّكه افتقر الى الهامة الحقّ، اذ لا دخل له فى تحصيل العلوم الاّ الاعداد لذلك فهى الاسباب الموصلة الى المطلوب على ما هو حاصل، و يسأل ما ليس بحاصل و ما هو. و الشیخ لما وفق لوضع مثل هذا الكتاب، المشتل على مطالب شريفة عالية، حمد الله على حسن توفيقه لذلك، و لاختلاف طّرق تلك المطالب، سأله هداية الطّريق اليها و لانّ افاضتها ليست الا من الله الكريم، سأله الهام الحقّ فيها، و ما ذلك منه الاّ لتعليم المتعلّم المستيقظ. م

إذا قارب المنتهى ظهر له أنه ليس فيما يحاول من الكمالات آلاً قابلاً لما يُفيض عليه من الفاعل الأول - جلّ ذكره - فظهر أنه يرى في كلّ حال من الأحوال الثلاثة، أن الله تعالى في ذلك تأثيراً، ونفسه تأثيراً، إلا أن ما ينسبُه إلى نفسه من التأثير في الحالة الأولى أكثر ممّا ينسبُه إلى الله تعالى، وفي الحالة الثانية قريب منه، وفي الحالة الثالثة أقلّ منه، وإنما يختلف آرائه بحسب استكمالِه قليلاً قليلاً، فالشيخ عبّر بـ«التوفيق» و«الهداية» و«الالهام» عن غاية ما يتمناه الطالب من الله تعالى في الأحوال الثلاثة؛ ممّا يراه سبباً لانجاح مرامه، ثم نبّه المتعلّم بما افتتح به كتابه على أنه ينبغي له إذا دخل في زمرة الطالبين أن يحمداً الله تعالى على ما تيسّر له من التوفيق للخوض في الطلب والسلوك، ويسأله ما يرجوه من الهداية والالهام ليتّم له بهما الوصول إلى المنتهى فائزاً بمطالبه.

قوله: «وإن يصلى على المصطفين من عباده لرسالته خصوصاً على محمد وآله. أيهما الحرص على تحقق الحق، أتى مهد اليك في هذه الإشارات والتنبيهات أصولاً وجملًا من الحكمة، إن أخذت الفطنة بيدك سهل عليك تفرعها وتفصيلها».

**أقول:** الفروع لأصولها، كالجزئيات لكلياتها<sup>١</sup>، مثاله «زيد» و«عمرو» للإنسان. و

١ - قوله: «الفروع لأصولها كالجزئيات لكلياتها»: الأصل مقدّمة كليّة تصلح أن تكون كبرى لصغرى سهلة الحصول حتى يخرج الفرع من الوقّة إلى الفعل. مثلاً إذا حصل عندنا «أن كلّ إنسان ناطق»، وحصل «أنّ زيداً إنسان»، فقد حصل عندنا «أنّ زيداً ناطق» وهو الفرع، والأصل تلك المقدّمة الكليّة وليس بجزئى لها بل نسبته إليها إلى الكلّى في تعرّف أحكامه منه، فمثال «زيد» و«عمرو» للإنسان أمّا هو مثال الجزئيات والكلّى، لا الفرع والأصل، وإن أردنا أن يكون مثلاً لها قدرنا شيئاً وهو عند الحكم على زيد وعمرو فرع، والجملة هي مجموع الأجزاء من حيث هو مجموع، والتفصيل هو تبين أجزاء الجملة وتمييز بعضها عن بعض، وقد يُطلق على الجزء المفصل «الممتاز» وهو المراد من قوله: «والتفصيل لجملة كالأجزاء لكُلّها». وأمّا قال كالأجزاء لأنّ التفصيل أمّا هو باعتبار تمييز الأجزاء بالعوارض واللواحق، والأجزاء إذا اعتبرت مع العوارض لا يكون أجزاء، بل كالأجزاء، فالتفاصيل المذكورة في الجملة وإن لم يذكر معها، بخلاف الفروع فإنّها لا يكون مذكورة في «الأصول»، بل يحتاج في إخراجها من القوّة إلى

التفصيل لجملته كالأجزاء لكلها، مثاله «رُحِّل» و «المُشْتَرَى» للمتخيرة والفروع غير موجودة فى الأصل بالفعل، بخلاف التفصيل الموجود فى الجملة بالفعل وان لم يكن مذكوراً معها بالفعل، و اخراج الفروع الى تصرف زائد فى الأصل وهو المسمى بالتفريع، فلذلك قال: «سهل عليك تفريعها» ولم يقل: ظهر أو بان لك فروعها.

قوله: «و بمدى من علم المنطق و منتقل عنه الى علم الطبيعة و ما قبله».

**اقول:** الابتداء بالمنطق واجب، لكونه آلة فى تعلم سائر العلوم، و أما الطبيعة، فهى المبدأ الأول<sup>١</sup> للحركة ما هى فيه، أعنى الجسم الطبيعى، و لسكونه بالذات و العلم المنسوب

الفعل و هو التفريع، الى تصرف زايد و هو تحصيل الصغرى السهلة الحصول و ضمها مع الاصل على منهاج ضرب منتج، و اما التفصيل، فلا يحتاج الى هذا العمل الكثير، و أما تكفى فيه حركة بسيرة، لوجودها فى الجملة بالفعل، فلهذا أتى بما يشمل التفريع و التفصيل، و هو السهولة، دون الظهور المختص بالتفصيل، لأنه انكشف امور موجودة بالفعل خفى عن العقل، م.

١ - قوله: «و أما الطبيعة فهى المبدأ الاول»: المراد بالمبدأ «العلّة الفاعلية» و هى ليست بانفرادها علّة للحركة و السكون، بل مع انضياف شرطين هما: عدم الحالة الملازمة و وجودها، و التقييد بالاول احتراز عن النفوس الارضية، فأنها مباد لحركات ما هى فيه كالانماء مثلاً، ألا أنها ليست مبادى أولية بل هى باستخدام الطّبايع و الكيفيات. و قوله: «ما هى فيه» احتراز عن المبادئ القسرية. و قوله: «بالذات»، يحتمل أن يكون بالقياس الى المبدأ و يكون معناه: الطبيعة لا من جهة أنه مبدأ للحركة مطلقاً بل من جهة أنه تحرّك الجسم المتحرّك بالذات لا بالغير.

- فلئن قلت: قوله «لحركة ما هى فيه» معناه: لحركة ما الطبيعة فيه، و حينئذ يلزم تعريف الشئ بنفسه.

- فنقول: يمكن أن يرجع الضمير الى المبدأ باعتبار أنه العلّة الفاعلية فلا اختلاف فى التعريف، و تمام الكلام فيه سيجىء فى النمط الثانى. و العلم المنسوب الى الطبيعة، اى علم الطبيعة فى قول الشيخ و ننقل عنه الى علم الطبيعة: هو العلم الطبيعى، لا العلم بالطبيعة وحدها، فأنه مسئلة من العلم المنسوب الى «ما قبل الطبيعة» أعنى: العلم الالهى، لأن الطبيعة جزء من الجسم الطبيعى، و هو موضوع العلم الطبيعى، و الموضوع و اجزائه لا يثبت فى العلم، و ألا لدار، بل فى العلم الاعلى و أما نسب العلم الى الطبيعة، لأنه باحث عن أحوال الاجسام من جهة أنها واقعة فى التغيير

اليها هو العلم المسمّى بـ«الطبيعيّات»، لا العلم بالطبيعة نفسها، فأنّه أحد مسائل العلم المنسوب الى ما قبلها، و مبادئ الطبيعة من المُجرّدات أنّما يكون قبلها في نفس الأمر قبلية

بالحركة و السكون، و هذه الجهة هي جهة الطبيعة. ثم هيهنا شيان: «العلم» و «المعلوم»، فالمعلوماتُ الالهية مقدّمة على المعلومات الطبيعية باعتبار، و متأخرة باعتبار، أمّا تقدّمها فبوجهين، أحدهما بالذات و العلية، و ثانيهما بالشرف، لأنّ المعلومات الالهية مبادئ الطبيعة من المُجرّدات، و هي اقدم بالوجهين من الطبيعيّات، و أنّما أجرى الامور العامة مجرى المُجرّدات حتّى صار مبحوثاً عنها في العلم الالهى لامتناع كونها ضيعة، لأنّ الوضعى يمتنع ان يكون كلياً، و لأنّها لا يحتاج الى المادّة كالمُجرّدات.

- فان قلت: ذكر الذات مُستدرك، لأنّه ان اريد به تقدّم العلية لزم التكرار و ان اريد به المطلق، فحصوله أنّما يكون في أحد أخصية و لا يجوز أن يكون هو المقابل لتقدّم العلية فتعيّن أن يكون إياه، فذكره مغل عنه.

- فنقول: ارادة المفهوم العام، لا يوجب ارادة احد الخواص، فلا استدراك. و أمّا تأخرها بالوضع لأنّ المحسوسات أقرب الينا فالعلم بمبادئ الطبيعة و ما يجرى مجريها من الامور العامة و هو العلم الالهى قد يسمّى «علم ما قبل الطبيعة» لاوّل الاعتبارين، و علم ما بعدها لثانيهما، هذا كلّهُ باعتبار المعلومات، و أمّا العلم الالهى نفسه، فله تقدّم على العلم الطبيعى و غيره من العلوم، لاشتماله على مبادئها و العلم بالمبادئ متقدّم على العلم بما له المبادئ طبعاً، فقد بان أنّ للمعلوم على المعلوم تقدّم، و للعلم على العلم ايضاً تقدّم، فلينظر أنّ التقدّم الذى اعتبره الشيخ فى قوله: «و ما قبله» اى: تقدم منهما. فنقول: المراد التقدّم العلمى، لأنّ الضمير فى ما قبله، لا يرجع الى الطبيعة و الّا لقال ما قبلها، بل الى علم الطبيعة، و حينئذ لا يخلو أنّما أن يكون ما قبله كناية عن المعلومات، أو عن العلم، لا جاز ان يكون كناية عن المعلومات، و الّا لكان العلم الالهى، علم ما قبل الطبيعة، لكنّه لا يسمّى بهذا، بل «علم ما قبل علم الطبيعة». و ايضاً التقدّم المعتبر أمّا: بين العلمين، أو بين المعلومين و أمّا بين «المعلوم» و «العلم»، فلا يكاد يعتبر، لعدم المناسبة، فتعيّن أن يكون ما قبله كناية عن العلم، فالتقدّم المعتبر أنّما هو التقدّم الذى بين العلمين، و لو عنى به التقدّم بين المعلومين، لقال و ما قبلها، و من هنا يعلم أنّ قبله عطف على علم الطبيعة لا على الطبيعة، و الّا لكان المُضاف و هو العلم داخلاً عليه ايضاً فيكون ما كناية عن المعلومات، و ليس كذلك، فلو قال و ما قبلها، لكان عطفاً على الطبيعة، م.



بالذات والعلية والشرف، ويكون بعدها بالنسبة اليها بعدية بالوضع، فإننا ندرك المحسوسات بحواسنا أولاً، ثم المعقولات بعقولنا ثانياً، ولذلك قدم المعلم الأول الطبيعيات على العلم بمبادئها، فالعلم بمبادئ الطبيعة وما يجرى مجريها من الامور العامة قد يسمى «علم ما قبل الطبيعة»، لأول الاعتبارين، وعلم ما بعدها، لثانيهما وهو الفلسفة الأولى.

وله تقدم آخر باعتبار آخر على علم الطبيعة وغيره من العلوم وذلك لكونه مشتملاً على بيان اكثر مبادئ الموضوعات فيها، والعلم بـ«المبادئ» أقدم من العلم بـ«ما له المبادئ»، وأما عنى الشيخ بقوله: «وما قبله» هذا التقدم لا الذى لأن الضمير فيه عائذ الى «العلم» لا الى «الطبيعة». و«الفلسفة الاولى» لا تسمى «علم ما قبل الطبيعة» ولو كان الشيخ يعنى الاعتبار الأول لقال: «وما قبلها».

وما ذكره الفاضل الشارح: «من كون الالهى متأخراً عن الطبيعى فى التعليم بحسب الاغلب الا أن الشيخ لما أثبت الأول وصفاته بما لا يبتنى على الطبيعيات فصار الالهى متقدماً فى كتابه هذا بالوجهين فلأجل ذلك سماه بما قبل الطبيعة»، كلام غير محصل، لما مر. ولأن الشيخ إنما أثبت الأول وصفاته فى هذا الكتاب بما أثبتها هو وغيره من الحكماء الالهيين فى سائر الكتب وأما خالف ههنا فى ترتيب المسائل و خلط أحد العلمين بالآخر حسبما ما يقتضيه السياق التى اختارها.



## «التَّهْجُ الاوَّلُ»

### «فى غرض المنطق»

قوله: «التَّهْجُ الاوَّلُ، فى غرض المنطق».

**اقول:** قوله فى غرض المنطق، اى: فصل فى غرض المنطق، لا انَّ التَّهْجُ فيه.

قوله: «المرادُ من المنطق أن يكون عند الانسان».

**اقول:** جمع فيه فائدتين: الاولى بيان ماهية المنطق<sup>١</sup>، والثانية بيان لمية، أعنى منه، و لما استلزمت الثانية الاولى من غير انعكاس، خصّها بالقصد، لاشتغال بيانها على البيانين جميعاً، فالمنطق آلة قانونية، والغرض منه، كونها عند الانسان.

---

١ - قوله: «جمع فيه فائدتين الاولى بيان ماهية المنطق»: الواقع فى بيان الماهية أنما يكون حدّاً لأنّه المقول فيما هو بحسب الخصوصية المحضة وذلك يناقض ما سيصرحُ به من أن قول الشيخ: آلة قانونية رسم، فليس الغرض من المنطق حصول الآلة، بل الاصابة فى الفكر، لأنَّ الغرض من الشئ ما لاجله ذلك الشئ، والحصول ليس ما لاجله المنطق، اللهم الا أن يكون المرادُ الغرض الاولى من تعلّم علم المنطق، وكما أن الغرض الاول للنّجار من عمل السّرير، حصول السّرير، ثم اذا حصل ولما كانت الرسوم بالعوارض وهى تختلف، لأنّ منها ما يعرضُ الشئ بحسب ذاته، ومنها ما يعرضُه بالقياس الى غيره، لاجرم يختلف بحسب ذلك، فرسمُ الشئ بحسب الذات، كقولنا: «الانسان هو المتعجّب»، وبحسب فعله كقولنا: «النار هى المحرقة»، وبحسب فاعله كقولنا: «الاحراقُ افناء» كتعريفِ الشئ بالنسبة الى موضوعه كقولنا: «الفتوسة تغغير فى الانف»، ورسم المنطق بحسب قياسه الى غيره هو أنّه آلة قانونية. فانّ كونه آلة، ليس له فى ذاته بل هو امر حصل له بالقياس الى غيره، م.

قوله: «آلة قانونية مراعاتها عن أن يضلّ في فكره».

**اقول:** هذا رسم للمنطق، وقد يختلف رسوم الشيء باختلاف الاعتبارات، فمنها ما يكون بحسب ذاته فقط و منها ما يكون بحسب ذاته مقيساً الى غيره، كفعله أو فاعله أو غايته شيء آخر، مثلاً يرسم الكوز بأنه وعاء صفرى أو خزفى كذا وكذا وهو رسم بحسب ذاته، وبأنه آلة يُشربُ بها الماء وهو رسم بالقياس الى غايته، وكذا في سائر الاعتبارات، والمنطق علم في نفسه و آلة بالقياس الى غيره من العلوم، ولذلك عبر الشيخ عنه في موضع آخر بالعلم الآلى، فله بحسب كل واحد من الاعتبارين رسم، لكن أخصّهما تعلقاً ببيان الغرض هو الذى باعتبار قياسه الى غيره، فرسمه ههنا بذلك الاعتبار. والتنازع فيه؛ هل هو علم، أم لا ليس ممّا يقع بين المحصلين لأنه بالاتفاق صناعة متعلّقة بالنظر في المعقولات الثانية على وجه يقتضى تحصيل شيء مطلقاً ممّا هو حاصل عند الناظر، و يعين على ذلك، و المعقولات الثانية هي العوارض الّتي تلحق المعقولات الاولى الّتي هي حقائق الموجودات و أحكامها المعقولة، فهو علم بمعلوم خاصّ و لا محالة يكون علماً ما و ان لم يكن داخلاً تحت العلم بالمعقولات الاولى الّذى يتعلّق بأعيان الموجودات، اذ هو أيضاً علم آخر خاصّ مباين للأول.

و القول: «بأنه آلة للعلوم فلا يكون علماً من حملتها» ليس بشيء، لأنه ليس بآلة لجميعها حتّى الأوليات، بل بعضها و كثير من العلوم آلة لغيرها؛ كالتحوّل للغة، و الهندسة، للهيئة.

و الاشكال الذى يُورد في هذا الموضع و هو أن يقال: «لو كان كلّ علم متحاجاً الى المنطق لكان المنطق محتاجاً الى نفسه أو الى منطق آخر»، ينحلّ به. و ذلك لتخصيص بعض العلوم بالاحتياج الى المنطق، لا جميعها، و المنطق يشتمل أكثره على اصطلاحات يتّبع عليها و أوليات تتذكّر و تعدّل لغيرها، و نظريات ليس من شأنها أن يغلط، كالهندسيّات الّتي يُبرهن عليها، فجميعها غير محتاج الى المنطق، فإن احتيج في شيء منه على سبيل النّدره الى قوانين منطقية، فلا يكون ذلك الاحتياج الا الى الصّنف الاول فلا يدور الاحتياج اليه.

و أمّا قوله: «آلة قانونية»: فالالة ما يؤثّر الفاعل في منفعله القريب منه بتوسطه و «القانون»، معرّب رومى الأصل، و هو: «كلّ صورة كلىة، يتعرّف منها أحكام جزئياتها

المطابقة لها»، و الآلة القانونية، عرضُ عامٌ للمنطق، وضع موضع الجنس، و باقى الرّسم خاصّة له، و كلاهما عارضان للمنطق بالقياس الى غيره.

وأنما قال: «تُعصم مراعاتها»، لأنّ المنطقى قد يضلّ اذا لم يراع المنطق.

وأنما قوله: «عن ان يضلّ فى فكره»: فالضلال ههنا، هو فقدان ما يوصل الى المطلوب و ذلك يكون أنما بأخذ سبب لما لا سبب له، أو بفقد السبب أو بأخذ غير السبب مكانه، فيما له سبب.

قوله: «و أعنى بالفكر ههنا» اى فى رسم هذا العلم، و ذلك لأنّ الفكر قد يُطلق على حركة النفس<sup>١</sup> بالقوّة التى آلتها مقدّم الأوسط من الدّماغ المُسمّى بـ«الدودة» أى: حركة

١ - قوله: «و ذلك لأنّ الفكر يُطلق على حركة النفس»: النفس الانسانية، تحتاجُ فى ادراك الامور الى الاستعانة بالآلات الجُزئية فاذا استعانت بالقوّة التى آلتها مقدّم بطن الاوسط من الدّماغ و تحرّكت فى المعقولات، سُميت حركتها فيها «فكراً»، سواء كانت من المطالب الى المبادئ، أو من المبادئ الى المطالب أو غير هادٍ، و ان استعملت تلك القوّة لادراك الامور المحسوسة سميت الحركة «تخيلاً»، والمعنى الثّانى، اى مجموع الحركتين هو «الفكر الصناعى»، فانه اذا أُريد كسب ما وضع المطلوب اولاً و تحرّك الذهن فى المعلومات متردداً من صورة الى صورة وجدان الذاتيات و الخواصّ ان كان المطلوب تصوّراً، و الى وجدان الحدّ الاوسط ان كان تصديقاً، ثمّ يتحرّك فى الذاتيات و الخواصّ و الحدود و ترتيبها ترتيباً خاصاً الى حصول المطلوب، فما منه الحركة الاولى، المطلوب، و ما هى فيه صور المعلومات المخزونة فى خزانة العقل و ما اليه الذاتيات، الخواصّ و الحدّ الاوسط، و منها ابتداء الحركة الثانية، و ما هى فيه المقومات و الاعراض و الحدود، و ما اليه المطلوب فبالحركة الاولى يحصل مادة الفكر، و بالثّانية الصّورة و لا بدّ منهما فى الفكر الصناعى، أنما الحركة الاولى، فلانّ المطلوب ليس يحصل من أى مبداءٍ اتفق، بل لا يحصل إلّا من مبادئ مناسبة له، و لا الحركة الثّانية فلانّ المبادئ، لا ينساق الى المطلوب كيف ما اتفقت، بل اذا وقعت على ترتيبٍ و هيئةٍ مخصوصة، و لا شكّ أنّ تحصيل الموادّ المناسبة و ترتيبها على وجهٍ يؤدى الى المطالب، لا يتّقان الا بالمنطق، و الفكر بهذا المعنى، يحتاج فيه و فى جزئيه اليه، و أنما المعنى الثّالث و هو الحركة من المطالب الى المبادئ، فيُستعمل بازائه «الحدس»، لأنّه الانتقال من المبادئ الى المطالب فى مقابلة الانتقال من المطالب الى المبادئ، إلّا أن انتقال الاول، ليس بحركة، بل هو دفعى لأنّه سيصرح فى

كانت، اذا كانت تلك الحركة في المعقولات، و أما اذا كانت في المحسوسات، فقد تسمى «تخيلاً»، و قد يُطلق على معنى أخص من الأول، و هو حركةٌ من جملة الحركات المذكورة، تتوجّه النفسُ بها من المطالب، مترددةً في المعانى الحاضرة عندها، طالبةً مبادئ تلك المطالب المؤدية اليها، الى أن تجدها، ثم ترجعُ منها نحو المطالب.

و قد يُطلق على معنى ثالث، هو جزء من الثاني، و هو الحركة الاولى و حذّها من غير أن يجعل الرجوع الى المطالب جزءً منه و ان كان الغرض منها هو الرجوع الى المطالب. و الأول: هو الفكر الذى يعدّ فى خواصّ نوع الانسان، و الثانى: هو الفكر الذى يحتاجُ فيه و فى جزئية جميعاً الى علم المنطق، و الثالث: هو الفكر الذى يستعمل بازاء الحدس، على ما سيأتى ذكره فى النّمط الثالث. فخصّص الشيخ لفظة «الفكر» ههنا بالمعنى الثانى، من المعانى المذكورة.

قوله: «ما يكون عند اجماع الانسان».

يعنى: به الحركة الاولى المبتدئة بها من المطالب الى المبادئ، و الثانية المنتقل بها من المبادئ الى المطالب جميعاً. و الاجماعُ هو: «الازماع» و هو تصميم العزم.

النّمط الثالث: «أنّه ليس فى الحدس، شىء من الحركتين»، و الانتقال الثانى، هو الحركة، فكأنّه ما اعتبر منها إلّا مطلق الانتقال، اعمّ من أن يكون تدريجياً او دفعياً، و إلّا فالواجب ان يكون الحدس بازاء الفكر بالمعنى الثانى حيث لم يوجد فيه الحركتان، بل بازاء الفكر باى معنى كان، حيث لم يكن حركة اصلاً، و المرادُ بقوله: «ما يكون عند اجماع الانسان»: مجموع الحركتين، لكن ما يكون عند الاجماع على الانتقال هو نفس الانتقال، لأنّ القدرة على الانتقال و الانتقال، من المبادئ العلّة التامة يجب حصول المعلول فيكون الذى عند الاجماع و هو الدّاعية الجازمة تمّت علّة الانتقال و عند حصول العلّة التامة يجب حصول المعلول فيكون الذى عند الاجماع هو الحركة الثانية. و أنّما اتى بـ«الاجماع» لتعرّف أنّها حركة ارادية. فالحاصل: أنّه اورد فى تعريف «الفكر» الحركة الثانية و اراد بها مجموع الحركتين و أنّما عبّر عنه بالحركة الثانية لأنّها اشهر و لاستلزامها فى الاغلب، الحركة الاولى، فوجودها يستلزم مجموع الحركتين، فعبرَ عن الكلّ باشهر جزئية او عن اللازم بالملزوم، م.

قوله : «ينتقل عن امور حاضرة فى ذهنه».

يعنى: به الحركة الثانية التى، هى الرجوع من «المبادئ» الى «المطالب»، وهذه الحركة وحدها من غير أن يسبقها الاولى قلما يتفق، لأنها تكون حركة نحو غاية غير متصورة و قد نصّ على ذلك المعلم الاول فى باب اكتساب المقدمات من كتاب القياس. والحاصل: أنه عرّف الحركتين جميعاً بالثانية منهما التى هى أشهر. والفاضل الشارح، قد تحيّر فى تفسير معنى «الفكر» أولاً، وفى تقييده بقوله «هيها» ثانياً، وفى الفرق بين ما يكون عند الانتقال ثالثاً، وحمله مرةً على أمر غير الانتقال، ومرةً على الانتقال، ثم جعل الحركة الاولى اراديةً وسمّاها «فكراً يحتاج فيه الى المنطق»، والثانية «طبيعيةً» وسمّاها «حدساً لا يحتاج معه اليه»، وكلّ ذلك خبط، يظهر بأدنى تأمل، مع ضبط ما قرّرناه.

وأنما قال عن امور حاضرة ولم يقل عن علوم و ادراكات، لأنّ الظنون ونحوها قد تكون مبادئ أيضاً، وأنما قال: «عن امور» ولم يقل «عن أمر واحد»، لأنّ المبادئ التى ينتقل عنها الى المطالب انتقالاً صناعياً أنما تكون فوق واحدة، وهى أجزاء الأقوال الشارحة ومقدمات الحجج، على ما سنبين.

قوله : «متصورة أو مصدق بها».

فالمتصور هو الحاضر مجرداً عن الحكم، والمصدق بها هو الحاضر مقارناً له، و يقتسمان جميع ما يحضر الذهن.

قوله : «نصديقاً علمياً أو ظنياً أو وضعياً و تسليمياً».

**القول:** الشكّ المحض الذى لا رجحان معه لأحد طرفى التقيض على الآخر يستلزم عدم الحكم، فلا يقارن ما يوجد حكم فيه، أعنى التصديق، بل يقارن ما يقابله، وذلك هو الجهل البسيط، والحكم بالطرف الرجح؛ أما أن يقارنه الحكم بامتناع المرجوح أو لا يقارنه بل يقارن تجويزه، والأول هو الجازم والثانى: هو المظنون الصّرف.

والجازم، أما أن يعتبر مطابقة للخارج أو لا يعتبر، فإن اعتبر فامّا أن يكون مطابقاً أو لا يكون والأول أمّا أن يمكن للحاكم أن يحكم بخلافه أو لا يمكن؛ فإن لم يمكن فهو «اليقين»، و يستجمع ثلاثة أشياء: «الجزم» و «المطابقة» و «الثبات»، و ان أمكن فهو

الجازمُ المطابق غير الثابت. و الجازمُ غير المطابق، هو «الجهل المركَّب»، و قد يُطلق الظنُّ بازاء اليقين عليهما و على المظنونِ الصِّرف، لخلوها اما أن يقارن تسليمًا أو انكاراً. و الاولُ: ينقسم الى مسلّم عامّ أو مطلق، يسلمه الجمهور او محدود يسلم طائفة، و الى خاص يسلم شخص، اما معلّم أو متعلّم أو متنازع، و الثانى: يسمّى «وضعاً» فمنه ما يصادرُ به العلوم و يبتنى عليه المسائل، و منه ما يضعه القايِس الخلفى و ان كان مناقضاً لما يعتقده ليثبت به مطلوبه، و منه ما يلتزمه المُجيب الجدلى و يذب عنه و منه ما يقول به القائل باللسان دون أن يعتقده، كقول من يقول: «لا وجود للحركة» - مثلاً - فإنّ جميع ذلك يسمّى «أوضاعاً» و ان كانت الاعتبارات مختلفة.

و قد يكون حكم واحد تسليمياً باعتبارٍ، و وضعياً باعتبارٍ آخر، مثل ما يلتزمه المُجيب بالقياس اليه و الى السائل، و قد يتعرّى؟؟ التسليم عن الوضع فى مثل ما لا ينازع فيه من المسلّمات، أو الوضع عن التسليم فى مثل ما يوضع فى بعض الأقيسة الخلفية، و ربّما يطلق الوضع باعتبار أعمّ من ذلك، فيقال لكلّ رأى يقول به قائل أو يفرضه فارض. و بهذا الاعتبار يكون أعمّ من التسليم و غيره.

و ما ذهب اليه الفاضل الشارح فى تفسيرهما و هو: «أنّ الوضع ما يسلمه الجمهور و التسليم ما يسلمه شخص واحد» ليس بمتعارفٍ عند أرباب الصناعة. فأقسام التصديقات بالاعتبار المذكور، هى: «علميٌّ» و «ظنيٌّ» و «وطنيٌّ» و «تسليميٌّ» لا غير. و مبدئُ البرهان «علميٌّ»، و مبادئ الجدل و الخطابة و السفطة، هى الأقسام الباقية.

و اما الشعر، فلا يدخل مبادئه تحت التصديق إلّا بالمجاز و لذلك لم يتعرّض الشيخ لها. و أمّا أتى الشيخ بحرف العناد فى قوله: «علمياً أو ظنياً أو وضعياً»، لتباين العلم و الظنّ بالذات، و مُباينهما للوضع و التسليم بالاعتبار، و لم يأت بحرف العناد فى قوله: «أو وضعياً و تسليمياً»، لتشاركهما فى بعض الموارد.

و قول الفاضل الشارح: «أمّا قدّم الظنّ على الوضع و التسليم لتقدّم الخطابة على الجدل فى النفع»، قادح فى قسمته الظنّ بالأقسام الثلاثة الشاملة لما عدى اليقين من مبادئ الصناعات الثلاث، إلّا أن يحمله على الظنّ الصِّرف.

و أمّا قسم الشيخ «التصديق» بأقسامه و لم يقسم «التصوّر»، لأنّ انقسام التصديق اليها انقسام طبعيٌّ ليس بالقياس الى شىء، و لذلك يقتضى تباين الأقيسة المؤلفة منها بحسب



الصناعات المذكورة. وأمّا التّصوّر، فإنّه لا ينقسم الى أقسام كذلك بل ينقسم - مثلاً - الى: «الذاتى» و «العرضى» و «الجنس» و «الفصل» و غيرها، انقساماً عرضياً وبالقياس الى شىء، فإنّ الذاتى لشيء قد يكون عرضياً لغيره، بخلاف المادّة الخطائية التى لا تصيرُ برهانية البتّة.

و تعليل الفاضل الشارح ذلك: «بأنّ التّصوّر لا يقبل القوّة والضعف والتّصديق يقبلهما» فاسد، لأنّ التّصوّر لو لم يقبلهما لكان المتصوّر بالحدّ الحقيقى كالتصوّر بالرّسوم أو الأمثلة، وأنما نشاء غلطه هذا، من رأيه الذى ذهب اليه فى التّصورات أنّه لا يكتسب<sup>١</sup>.

قوله: «الى امور غير حاضرة فيه».

**اقول:** يعنى أنّ المطلوب لا يكون معلوماً وقت الطّلب فإنّ الحاصل لا يتحصّل.

- فان قيل: أنكم فسّرتم الفكر بالحركة من المطالب الى المبادئ والعود اليها، فكيف يتحرّك عمّا لا يحضر عند المتحرّك؟، وبم يعرف أنّها هى المطالب ان لم تكن معلومة أصلاً؟

- أجيب، بأنّ المطلوب يكون حاضراً من جهة، غير حاضر من جهةٍ أخرى، فالجهتان مُتغايرتان، فمن الجهة لم يحضر يطلب، ومن الجهة التى حضر يتحرّك عنه أولاً ويُعرف أنّه المطلوب آخرّاً، والسّبب فى ذلك، اختلاف مراتب الادراك؛ بالضعف، والقوّة، والنقصان، والكمال. فالمطلوب تصوّره معلوم بادراك ناقص مطلوب استكمال، والمطلوب تصديقه معلوم الحدود مطلوب الحكم عليها.

قوله: «و هذا الانتقال لا يخلو من ترتيب فيما يتصرّف فيه، و هيئة».

**اقول:** يُريدُ بالانتقال الحركة من المبادئ الى المطالب، وقد ذكرنا أنّ المبادئ لكلّ مطلوب أمّا تكون فوق واحدة، ولا يحصل من الأشياء الكثيرة شىء واحدّاً أبعد صيورتها علّةً واحدةً لذلك الشىء، لأنّ المعلول الواحد له علّة واحدة. والتأليف هو جعل الأشياء الكثيرة شيئاً يمكن أن يطلق عليه «الواحد» بوجه، فالمبادئ يتأدّى الى

١ - وجدت العبارة فى بعض النسخ هكذا: «وأنما نشاء من غلطه هذا رأيه الذى...» الخ.

المطالب بالتأليف، والتأليف المراد به في هذا الموضع، لا يخلو من أن يكون لبعض أجزائه عند البعض وضعاً ما، وذلك هو الترتيب، ومن أن يُعرض لجميع الأجزاء، صورةً أو حالةً بسببها يقال لها «واحد»، وهى الهيئة، وهى متأخرة بالذات عن الترتيب، كما هو متأخر عن التأليف، فإذا لا يخلو هذا الانتقال من ترتيبٍ وهيئةٍ للمبادئ التى يُنتقل منها الى المطالب، وكذلك قد يكون للمبادئ، بالنسبة الى المطالب ايضاً ترتيب وهيئة على القياس المذكور.

قوله: «وذلك الترتيب والهيئة قد يقع على وجه صواب، وقد يقع لا على وجه صواب».

**اقول:** صواب الترتيب فى القول الشارح - مثلاً - أن يوضع الجنس أولاً ثم يقيد بالفصل، و صواب الهيئة أن يحصل الأجزاء صورةً وحدانيةً يطابق بها صورة المطلوب، و صواب الترتيب فى مقدمات القياس أن يكون الحدود فى الوضع والحمل على ما ينبغى، و صواب الهيئة أن يكون الربط بينها فى الكيف والكم والجهة على ما ينبغى، و صواب الترتيب فى القياس أن يكون أوضاع المقدمات فيه على ما ينبغى، و صواب الهيئة أن يكون من ضربٍ منتج، والفساد فى البابين أن يكون بخلاف ذلك، وقد اسند الاصابة و عدمها الى الصور وحداها، دون المواد، لأنّ المواد الاولى لجميع المطالب هى التّصورات، و التّصورات الساذجة لا يُنسبُ الى الصّواب والخطأ ما لم يقارن حكماً، واستعمال المواد التى لا تناسب المطلوب لا ينفك عن سوء ترتيب وهيئة ألبته، أمّا بقياس بعض الأجزاء الى بعض، و أمّا بقياسها الى المطلوب، أمّا المواد القريبة للأقيسة التى هى المقدمات، فقد يقع الفساد فيها أنفسها دون الهيئة و الترتيب اللاحقين بها، وذلك لما فيها من الترتيب والهيئة بالنسبة الى الأفراد الاول.

قوله: «وكثيراً ما يكون الوجه الذى ليس بصواب شبيهاً بالصواب، او موهماً أنه شبيه

به».

أمّا باعتبار الصور وحداها، فالصّواب هو القياس و الشبيه به هو الاستقراء، لأنّه انتقال من جزئيات الى كليها، كما أنّ «القياس» انتقال من كلى جزئياته، و الموهّم أنّه شبيه به هو

«التَّمثِيل»، فإنَّ ايراد الجزئى الواحد فى التَّمثِيل لاثبات الحكم المشترك يوهم مشاركة سائر الجُزئيات له فى ذلك، حتَّى يظنَّ أَنَّهُ «استقراء». وأمَّا باعتبار المواد وحدها، أعنى القرية، فإنَّ الموادَّ الاولى لا تُوصَفُ بالصَّواب وغير الصَّواب كما مرَّ، والصَّواب منها هو القضايا الواجب قبولها، والشَّبه به من وجه، المسلَّمات والمقبولات والمظنَّونات، ومن وجهٍ آخر، المشبَّهات بالأوليات، والموهوم أَنَّهُ شبيه به، المشبَّهات بالمسلَّمات. وأمَّا باعتبارهما معاً، فالصَّواب هو البرهان، والشَّبه به الجدل والخطابة من وجهٍ، والسفسطة من وجهٍ، والموهوم أَنَّهُ شبيه به، المشاغبة، فإنَّها تشبه الجدل، كما أنَّ السفسطة تُشبه البرهان، والفاضل الشارح عدَّ الجدل والخطابة فى الصَّواب، وجعل الشَّبه به المغالطة، والموهوم أَنَّهُ شبيه به المشاغبة، ويلزم على ذلك أن يكون الجدل من جملة الشَّبيه، لأنَّ المشاغبة يوهم أنَّهما جدل.

قوله: «فالمنطق علم يتعلَّم فيه ضروب الانتقالات<sup>١</sup> من امورٍ حاصلَةٍ فى ذهن الانسان

١ - قوله: «المنطق علم يتعلَّم فيه ضروب الانتقالات» وأنما كان هذا بحسبِ ذاتِهِ لأنَّه اخذ فيه العلم مضافاً الى معلوم، والعلم الالى الَّذى عبَّرَ به الشَّيخ فى مواضع آخر عبارة جامعة بين الاعتبارين وأنما رسمه ههنا بالاعتبار الاول لأنَّه انسب ببيان الغرض واذا تصوَّرتنا الماهيات والحقايق من حيث هى، فهى المعقولات الاولى واذا اعتبرنا لها عوارض كالجنسية والذاتية للحيوان، او حكمنا عليهم باحكام كما أنَّ هذا كُلِّى و ذلك ذاتى، فتلك العوارض والاحكام هى المعقولات الثانية لأنَّها فى المرتبة الثانية من التَّعقل، وتحقيقها أنَّ الماهيات لها وجوداً ذهنى و خارجى و يعرض لها بحسب كُلِّ من الوجودين عوارض يختصُّ بذلك الوجود، فالمعقولات الثانية هى عوارض طبائع الاشياء من حيث هى فى التَّعقل، لا يحاذى بها امر من خارج، فالمراد بقوله: «هى العوارض و احكامها المعقولة»، العوارض والاحكام الَّتى لا وجود لها الا فى العقل، و الاَّ فالعوارض الخارجية ايضاً معقولة وليست هى معقولات ثانية، والمعقولات الاولى لا يتعلَّقُ باعيان الموجودات بل هى هى، والحاصل أنَّ من قال المنطق ليس بعلم، ان اراد أَنَّهُ ليس علماً بحقايق الاشياء الَّتى هى المعقولات الاولى فهو كذلك، لكنَّه لا ينافى كونه علماً، وان اراد به أَنَّهُ ليس بعلمٍ على الاطلاق فهو ليس كذلك لأنَّه علم باحوال المعقولات الثانية من حيث يقتضى تحصيل مجهول او ينفع فى ذلك، والعلم الخاص علم ما، بالضرورة و تقييد المنفعل بالقرب فى

الى امور مستحصلة».

**اقول:** هذا الى آخره، رسم المنطق بحسب ذاته لا بالقياس الى غيره، فالعلم جنسه، و الباقي من قبيل الخواص، و انما آخر هذا الرسم الى هذا الموضع لأن هذه الخاصة أعنى الاشتمال على بيان الانتقالات الجيدة و الردية لم تكن بيّنة، فلما بانت عرفه بها. وقوله: «يتعلم فيه<sup>١</sup> ضروب الانتقالات» و الاول يقتضى حمل الضروب على الضروب الكلية<sup>٢</sup>

حد الآلة لاخراج العلة المتوسطة، و ايراد لفظة «كل» فى تعريف «القانون» ليس على ما ينبغي اذا التعريف انما هو لمفهوم الشئ، لا باعتبار افراده و اخذ السبب بما لا سبب له انما هو فى الواجب و فقدان السبب او اخذ غير السبب مكانه فى الممكنات، م.

١ - و فى بعض النسخ يتعلم منه.

٢ - قوله: «فالاول يقتضى حمل الضروب على الضروب الكلية، لأن لفظة فى يقتضى ان يكون ضروب الانتقال جزء من المنطق، و الجزء من المنطق ليس الا الانتقالات الكلية المنطقية على الانتقالات الجزئية المتعلقة بمواد العلوم، فان المبحوث عنه فى المنطق - مثلاً - ان الحد التام يوصل الى حقيقة المحدود و الكليتين ينتجان كلية، و هو انتقال يشمل كل حد من الحدود، و كل كليتين فى العلوم، و انما قال هى كالقوانين، لأن القوانين المنطقية هى هذه القضايا، و الانتقالات ليست نفسها بل محمولات فيها يطلب اثباتها، فكانت كالقوانين، و بيانها اى اثباتها الموضوعاتها القوانين و المسائل، و لفظة من يقتضى أن يكون ضروب الانتقال من المنطق، و الاستفادة منه انما هو الانتقالات الجزئية المستعملة فى العلوم، و انما لم يقل علم ضروب الانتقال، انما على رواية انه علم يتعلم منه فظاهر، لأن ضروب الانتقالات جزئيات حينئذ و العلم بجزئيات ضروب الانتقال، ليس هو المنطق بل مستفاد منه، و انما على رواية انه علم يتعلم فيه، فلان القصد الذاتى من المنطق هو الاصابة، ثم لما توقف الاصابة على العلم بضرروب الانتقالات، صار مقصوداً بالقصد الثانى. فلو قال: المنطق علم بضرروب الانتقالات، لذهب الوهم الى انه المقصود الاولى منه، و ليس كذلك و فيه نظر، لانه ان اراد بقوله المقصود من المنطق الاصابة، ان المنطق هو العلم بالاصابة، فظاهر بطلانه، و ان اراد انه علم الغائية فهو صحيح، لكن المنطق ليس هو العلم بغايته بل بمسائله، و قال يتعلم دون يتعرف، لأن الجزئيات التى يستعمل المنطق فيها كليات، فان طالب الحدوث بتوسط التغير انما ينتظر فى جسم كلى و تغير كلى و حدوث كلى بخلاف الطبيب فانه لا ينظر الا فى بدن، و اما احوال تلك الامور فان حملنا الضروب على الكليات، كانت

التي هى كالتوانين و بيانها المسائل المنطقية، و الثانى يقتضى حملها على جزئياتها المتعلقة بالمواد على ما هى مستعملة فى سائر العلوم، و انما قال: علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات، و لم يقل علم ضروب الانتقالات، لأن المقصود من المنطق بالقصد الأول، ليس هو أن يُعلم ضروب الانتقالات، بل المقصود هو الاصابة فى الفكر - كما تقدم - و العلم بالضروب انما صار مقصوداً بقصد ثانٍ لأن الاصابة مفتقرة الى ذلك.

و الفاضل الشارح أفاد: أنه انما قال للمنطق، علم يتعلم منه ضروب الانتقالات، و للطب علم يتعرف منه أحوال بدن الانسان، لأن الجزئيات التي يستعمل المنطق فيها كليات فى أنفسها، هى العلوم و الجزئيات التي يستعمل الطب فيها أبدان جزئية لنوع الانسان، و قد يخص «العلم» بالكليات و «المعرفة» بالجزئيات.

قوله: «و احوال تلك الامور».

**اقول:** العلم بماهيات تلك الامور، معقولات اولى و بأحوالها، معقولات ثانية و هى كونها ذاتية، و عرضية و محمولة و موضوعة و متناسبة و غير متناسبة، و ما يجرى مجريها. و العلم بذلك مقصود بقصد ثالث، لأن ضروب الانتقالات تعرف بذلك.

قوله: «و عدد اصناف ترتيب الانتقالات فيه<sup>١</sup>، و هيئته، جاريتان على الاستقامة، و

الامور معقولات ثانية فاحوالها معقولات ثالثة، و استقام الكلام لأن المنطق يبحث عن الانتقالات و عن احوال المعقولات الثانية نافعة فى ذلك فقوله: «يتعلم فيه ضروب الانتقالات» اشارة الى الجزء الاول، و قوله: «احوال تلك الامور» اشارة الى الجزء الثانى، و ان حملنا الضروب على الجزئيات كانت الامور معقولات اولى و احوالها معقولات ثانية ثابتة، و حينئذ يفسد الكلام، لأن المعقولات الثانية موضوع المنطق و موضوع العلم، لا يستفاد منه، بل الامر بالعكس، م.

١ - و قوله: «و عدد اصناف ترتيب الانتقال فيه و هيئته جاريتان على الاستقامه» و ما ليس كذلك، مستدرك لأن ضروب الانتقالات شاملة لها فانها اعم من ان يكون صحيحة او فاسدة على ما اشار اليه فى الشرح. و فى كون العُدة فى الخطابة التمثيل و فى الجدل الاستقراء نظراً،

أصناف ما ليس كذلك».

**اقول:** فالاول هو الصُّرُوب المُنتجة من القياسات البرهانية، والحدود النامة والثاني ما عداها؛ مما يشتمل على فسادٍ صوريٍّ أو ماديٍّ من الأقيسة والتعريفات المستعملة في سائر الصناعات، ومما لا يستعمل أصلاً لظهور فساد، والعجب أن الفاضل الشارح عدّ الجدل والخطابة في المستقيمة والاستقراء والتَّمثيل في غيرها، والعمدة في الخطابة التَّمثيل وفي الجدل الاستقراء على ما يتبين فيهما.

### \* اشارة \*

«وكل تحقيق<sup>١</sup> يتعلق بترتيب الأشياء، حتى يتأدى منها الى غيرها، بل بكل تأليف،

على ما يبين فيهما، م.

١ - وقوله: «وكل تحقيق»، الحق هو الوجود وإنما سمي الاعتقاد والقول المطابقان حقاً لاستحقاقه الوجود والاستمرار، والتحقيق جعل الشيء حقاً والمراد كل تحصيل علمي، والترتيب اخص من التأليف، أما من مطلق التأليف فظاهر لأنه مجرد الجمع بين الاجزاء، والترتيب هو الجمع مع اعتبار وضع بعض الاجزاء عنه البعض، وأما من التأليف الفكري المراد ههنا على ما مر وعلى مقتضى تعلق التحصيل العلمي به، فلان الترتيب المعين، يستلزم التأليف المعين من غير عكس، فان التأليف المعين من «ا، ب، ج» يقع على ستة اوجه من الترتيب اذ تعيين التأليف يحصل بمجرد تعيين الاجزاء ضرورة أن ماهيته ليست ألاً الجمع بين الاجزاء، وتعيين الترتيب كما يتوقف على تعيين الاجزاء، يتوقف ايضاً على تعيين الوضع فهو يختلف باختلاف الاوضاع، لا يقال: الوضع ان لم يعتبر في التأليف لم يستلزم الترتيب اصلاً، وان اعتبر فلا تعيين لتأليف بدون تعيين الوضع. لأننا نقول: لا اعتبار للوضع في مفهوم التأليف، لكن التعريف لما كان واقعاً في اشياء لبعضها وضع عنه البعض لم يخلو عن الترتيب قطعاً، واليه الاشارة بقوله: «لا بان يوجد تأليف من اشياء لها وضع» وليس المراد بكل تأليف كل واحد من التأليفات اذ لا تحقيق يتعلق بكل واحد من التأليفات بل المراد أي تأليف كان، وعقب الترتيب بالتأليف اعلماً منه بان هذا الحكم هو الاحتياج الى تعرف المفردات يلحق الاعم، كما يلحق الاخص وان علة الاحتياج بالذات إنما هو التأليف لا الترتيب فان الحكم اللاحق للاعم والاختصاص يكون لاحقاً للاعم أولاً وبالذات، وللأخص ثانياً وبالعرض، واجزاء الاقوال الشارحة

فذلك التحقيق يحوج الى تعريف المفردات التى يقع فيها الترتيب و التأليف». **اقول:** كل اى كلّ تحصيل أو اثبات علمي، و «التأليف» أقدم من «الترتيب» بالذات - كما مرّ - و الترتيبُ أخصّ من التأليف، لا بأن يوجد تأليف من أشياء لها وضعٌ ما عقلاً أو حسّاً من غير ترتيب، فإنّ ذلك لا يُمكن، بلى ربما لا يعتبر فيه الترتيب، بل بأنّ الترتيب المعين يستلزم التأليف المعين، و التأليف المعين، لا يستلزم الترتيب المعين بل يستلزم ترتيباً ما يمكن و وقوعه فى تلك الأجزاء، مثلاً التأليف من «ا، ب، ج»، يمكن أن يقع على هذا الترتيب و يمكن أن يقع على ترتيب «ب، ا، ج» أو غيره ممّا يمكن، و المراد أن كل تحقيقٍ يتعلّق بترتيب، بل بكلّ تأليفٍ فأنّه يحوج الى تعرف المفردات التى هى موادّ ممّا يمكن وقوعه فيها، أمّا يكون من قبل تلك الموادّ و احوالها، و ليس المراد من قوله: «بكلّ تأليف»، ما يفهم منه أن كلّ واحد ممّا هو تحقيق موصوف بالتعلّق بكلّ واحدٍ من التأليفات المنتجة و غير المنتجة، بل المراد منه أن كلّ تحقيقٍ متعلّق بترتيبٍ بل بأى تأليفٍ اتفق فأنّه كذا و كذا و أمّا قال فذلك ليعلم أنّ علة الاحتياج الى المفردات ليست هى الترتيب، بل أعمّ منه و هو التأليف.

قوله: «لا من كلّ وجه، بل من الوجه الذى لأجله يصلح ان يقعا فيها». **اى:** لا من حيث هى معقولات اولى و طبائع لأعيان الموجودات، بل من حيث هى معقولات ثانية، و لا كذلك مطلقاً، فإنّ البحث عن المعقولات الثانية من حيث هى معقولات ثانية، يتعلّق بالفلسفة الاولى، بل من حيث ينتقل منها الى غيرها.

قوله: «و لذلك يحوج المنطق الى براعى احوالاً من احوال المعانى المفردة ثمّ ينتقل منها الى مراعاة احوال التأليف».

و القضايا مفردات، ذكر احكامها التصورية اى الكلية فى «ايساغوجي»، اى باب الكليات الخمس، و احوالها المادية اى الجزئية المتعلقة بالموادّ فى «قاطيغورياس» و هو باب المنقولات العشر، و اجزاء الحجج و القضايا يذكر احوالها الكلية فى «بارار ميناس» و هو باب القضايا و احوالها الجزئية فى اثناء مباحث صناعات الخمس.

**اقول:** التّأليف صنفان؛ أوّل و ثان، و الأوّل يقعُ في الأقوال الشّارحة و في القضايا، و أجزاءهُ مفردات يذكر أحوالها الصّوريّة في ايساغوجي، و الماديّة في قاطيغور ياس، و الثّاني يقع في الحُجج، و أجزاءهُ قضايا هي مفردات بالقياس اليها، و مؤلّفات بالقياس الي ما قبلها، و يذكرُ أحوالها الصّوريّة في بارا ميناس، و يشمل عليه النهج الثّالث و الرّابع و الخامس من هذا الكتاب، و الماديّة في أثناء مباحث الصّناعات الخمسة و يشتمل عليها النهج السّادس.

### • اشارة •

«لأنّ بين اللفظ و المعنى علاقةٌ ما».

**اقول:** للشّيء وجودٌ في الاعيان، و وجودٌ في الازهان، و وجودٌ في العبارة، و وجودٌ في الكتابة، و الكتابة تدلُّ على العبارة، و هي على المعنى الذّهنيّ، و هما دالتانِ وضعيتانِ تختلفان باختلاف الأوضاع، و للذهنّي على الخارجيّ دلالةٌ طبيعيّةٌ لا تختلفُ أصلاً، فبين اللفظ و المعنى، علاقةٌ غير طبيعيّة، فلذلك قال: «علاقةٌ ما» لأنّ العلاقة الحقيقيّة هي الّتي بين المعنى و العين.

١ - قوله: «للشّيء وجود»، مراتبُ الوجود اربع و لها دلالات ثلاث؛ دلالةُ الكتابة على العبارة، و دلالتها على المعنى الذّهنيّ، و دلالةُ على الامر الخارجيّ، و فيها ثلاث دوال و هي الكتابة و العبارة و المعنى الذّهنيّ، و ثلاث مدلولات هي العبارة و المعنى الذّهنيّ و الامر الخارجيّ، و واحدٌ دالٌ غير مدلول و هو الكتابة، و مدلول غير دال و هو الامر الخارجيّ، و الباقيان دالانِ مدلولان، و في الدّلالات دالتان؛ وضعيتان و هما دلالةُ الكتابة على العبارة، و دلالتها على المعنى الذّهنيّ، أمّا في دلالةُ الكتابة فالدّال وضعيّ، و المدلول ايضاً وضعيّ، و أمّا في دلالةُ المعنى الذّهنيّ على الامر الخارجيّ، فإنّ الدّال و المدلول فيها بالطّبع فلا اختلاف لها بالوضع، و بين اللفظ و المعنى علاقةٌ غير طبيعيّةٍ لكنّها لكثرة تداولها صارت راسخةً حتّى ان تعقل المعاني قلّما ينفك عن تخيل الالفاظ بل يكاد الانسان في فكره ينجح ذهنه بالفاظ مستخيلة، فلهذا يختلف احوال المعاني، بحسب اختلاف الالفاظ، و اليه اشار بقوله الانتقالات الذّهنية قد يكون بالفاظ ذهنية، م.



قوله : « و ربما أثرت أحوال فى اللفظ فى أحوال فى المعنى ».

الانتقالات الذهنية، قد تكونُ بألفاظ ذهنيّة و ذلك لرُسوخ العلاقة المذكورة فى الأذهان فلهذا السبب ربّما تأدّت الأحوال الخاصّة بالألفاظ الى توهم أمثالها فى المعانى و يتغيّر المعانى بتغيّرها، و الأغلاط الّتى تعرّض بسبب الألفاظ، مثل ما يكون باشتراك الاسم، أنّما تسرى الى المعانى لاشتغال الألفاظ الذهنيّة أيضاً عليها.

قوله : « فذلك يلزم المنطقى ايضاً أن يراعى جانب اللفظ المطلق من حيث ذلك، غير مقيد بلغة قوم دون قوم ».

أى: نظره فى المعانى، أنّما يكون بالقصد الأوّل، و فى الألفاظ بقصدتان، و نظره فى الألفاظ من حيث ذلك، غير مقيد بلغة قوم دون آخر، هو معرفة حال أفرادها و تركيبها و اشتراكها و تشكيكها و سائراً أحوالها فى دلالاتها، كدخول السلب على الرّبط المقتضى للسلب و عكسه المقتضى للعدول، و كذلك دخولهما على الجهة و دخول الجهة عليهما، و بالجملة سائر ما ذكر فى شرائط التّقيض و المغالطات اللفظيّة.

قوله : « الآ فى ما يقل ».

يريدُ به ما يختصّ باللفّة الّتى يستعملها المنطقى و يتغيّر به حال المعنى فأنّه يلزمه أن يتنبّه و يُنبّه عليه، و ذلك كدلالة «لام»<sup>١</sup> التعريف، فى لغة العرب، على استغراق الجنس و عموم الطّبيعة، و دلالة «أنّما» على مساواة حدّى القضية، و دلالة صيغة السلب الكلّى، على المعنى المتعارف الّذى يجىء بيانه.

### • اشارة •

« و لأنّ المجهول بازاء المعلوم ».

الجهل البسيط يقابل العلم، تقابل العدم و الملكة، و معه قد يستحصل العلم، و الجهل المركّب يقابله تقابل الضدين و معه لا يمكن أن يستحصل العلم، و أراد بالمجهول ههنا

«الجهل البسيط»، وقسمه قسمةً مقابليةً الى «التصوّر» و «التّصديق»، فإنّ الأعدام لا يتمايز إلا بالملكات، ولا ينقسم إلا بأقسامها.

قوله: «فكما أنّ الشّيء قد يعلم تصوّراً ساذجاً مثل علمنا بمعنى اسم المثلث، و قد يعلم تصوّراً معه تصديق».

يُنبّه على عدم العناد بين «التصوّر» و «التّصديق»، فإنّ أحدهما يستلزم الآخر، بل العناد بين عدم التّصديق، مع التّصوّر الذي عبّر عنه بقوله: «ساذجاً» وبين وجوده معه، و أنّما قال: «بمعنى اسم المثلث» و لم يقل بمعنى المثلث، لأنّ التّصوّر قد يكون بحسب الاسم، و قد يكون بحسب الذات، و الأوّل قد يتعرّى عن التّصديق، الثّاني لا يتعرّى، لأنّه متأخّر عن العلم بهيئته المتصوّر، فلا يحسن التمثيل به في التّصوّر الساذج.

قوله: «مثل علمنا أنّ كلّ مثلث فإنّ زواياه مساوية لقائمتين».

ذلك التّصديق يُبرهن عليه في الشّكل الثّاني و الثّلثين من المقالة الاولى من كتاب «الاصول» لأقليدس.

قوله: «كذلك الشّيء قد يجهل من طريق التّصوّر فلا يتصوّر معناه الى أن يتعرّف، مثل ذى الاسمين و المنفصل و غيرهما».

**اقول:** تعريفهما يحتاج الى مقدّمات هي هذه، نقول: لما كانت الأعداد أنّما تتألّف من الواحد<sup>١</sup> فالنسبة التي لبعضها الى بعض تكون لا محالة بحيث يُعدّ كلا المُنتسبين أمّا

١ - قوله: «لما كانت الاعداد أنّما يتألّف من الواحد»، النسبة العددية، هي النسبة الواقعة بين عددين، سواءً يعدهما عدداً و لا يعدهما إلّا الواحد و المقداران أمّا متشاركان، ان قدرهما مقدار واحد و أمّا متباينان ان لم يقدرهما، و العدّ في الاعداد و التقدير في المقادير هو الانطباق بمرّة او مرّات، و المقدار ان كان نسبته الى مقدار آخر نسبةً عدد الى عدد، يكونان مُتشاركين لأنّ كلّ عددين بعدهما شيء فآقله الواحد، فاذا كان نسبة المقدارين كنسبة العددين، فلا بدّ ان يكون هناك مقداراً كالواحد بالقياس الى العدد، يقدرهما فيكونان مُتشاركين، و كأنّه قدم قوله: «لما

أحدهما أو ثالث - أعنى خ، ل - أقلّ منهما حتّى الواحد، وهى النسب العددية، والمقادير التى نوعها واحد كالخطوط مثلاً أو السطوح، فلها أمان نسبٌ عدديةٌ تقتضى تشاركها أو نسبٌ تخصّ بها وهى التى تكون بحيث لا يعدّ المنتسبين أحدهما ولا يعدّ شىء غيرهما وهى تقتضى تباينها فالتنسب المقدارية الشاملة لهما أعمّ من العددية، والخطّ المساوى لضلع المربع يحيط به ولذلك يقال له: أنّه قوى عليه فإنّ المربع يتكوّن من ضرب ذلك الخطّ فى نفسه والمنطق من المقادير ما يشارك مقداراً مفروضاً والأصمّ ما يُباينه، فالخطّ المنطق فى الطول ما يشارك خطاً آخر مفروضاً بنفسه والمنطق فى القوّة ما يشارك مربعاها وكلّ منطق فى الطول، منطق فى القوّة ولا ينعكس، وإذا تقرّر هذا، فنقول: إذا فرض خطّان مُتباينان فى الطول ومنطقتان فى القوّة كخطّين يكون نسبة أحدهما الى الآخر نسبة الخمسة الى جزر الثلاثة - مثلاً - فأنّه يسمّى مجموعهما بذى الاسمين، وفضل أطولهما على الاصغر بالمنفصل وأحوالهما المذكورة فى المقالة العاشرة من كتاب «الاصول».

قوله: «و قد يُجهل من جهة التصديق الى أن يتعلّم مثل كون القطر قوياً على ضلعي القائمة التى يوترها».

الزاوية القائمة، هى كلّ واحدة من الحادثتين المتساويتين على جنبتي خطّ مستقيم، يتصل بآخر مثله لا على الاستقامة ويسمّى الخطّان ضلعيهما، ويشبه الزاوية مع ضلعيها

كانت الاعداد أنما يتألف من الواحد» الى قوله: هى النسب العددية لاجل هذا البيان»، وان لم يكن نسبة المقدارين نسبة العددين يكونان مُتباينين، وكلّ ذلك مُبرهنٌ عليه فى المقالة العاشرة من «الاصول»، وأنما قال: «بحيث لا يعدّهما المنتسبين احدهما»، مع أنّ المتعارف فى المقادير التقدير، لأنّ تقدير المقادير أنما يكون إذا اعتبر عروض الكمّ المنفصل لها فيكون المقدارُ بذلك الاعتبار عدداً يعدّه المقدر، والخطّ المساوى لضلع المربع يحيط بالمربع، بمعنى أنّه ومثله محيطان به. ويقال لكل خطّين محيطين باحدى زوايا سطح متوازي الاضلاع قائم الزوايا المحيطان والمربع يتكون من ضرب الخطّ فى نفسه وهو توهم الخطّ قائماً على نفسه متحركاً عليه حتّى يرسم المربع، وباقى الفصل ظاهر، م.

بالقوس، و لذلك يسمّى كلّ خطّ ثالث متعرّض يتصلّ بهما «وترأ» بالقياس اليهما، و يسمّى أيضاً «قطراً» لأنّه ينصف السطح المتوازي الأضلاع الذي يوترها القطر، اي يساوي مربّعه مربّعيهما فانّ قوة الخطّ مربّعه الذي يُحيط به - كما مرّ - مثلاً اذا كان أحد الضلعين أربعة و الآخر ثلاثة فالقطر يكون خمسة لأنّ مربّعه و هو خمسة و عشرون، يُساوي مجموع مربّعيهما و هما ستّة عشر و تسعة، و برهان ذلك مذكور في الشّكل المعروف بـ«العروس» و هو السّابع و الاربعون من المقالة الاولى من «الاصول». و أنّما قال في التّصوّر المجهول، الى أن يتعرّف، و في التّصديق المجهول، الى أن يتعلّم، لأنّ «المعرفة» و «العلم» كما ينسبان الى الجُزئيّ و الكلّيّ، قد ينسبان الى المجرّد عن هذين الاعتبارين، و لذلك لا يُوصف الله تعالى بالعارف، و يوصف بالعالم، و قد ينسبان الى البسيط و المركّب، و لذلك يقال: «عرفتُ الله»<sup>١</sup> و لا يقال: «علمته»، فلهذا الاعتبار الأخير، خصّ التّصوّر لبساطته بالقياس الى التّصديق بالتعرّف، و خصّ التّصديق لتركّبه بالتعلّم.

قوله: «فالسّلوک الطّلبیّ منّا فی العلوم و نحوها أمّا أن يتّجه الى تصوّر يستحصل، و أمّا أن يتّجه الى تصديق يستحصل، و قد جرت العادة بأن يسمّى الشّیء الموصل الى التّصوّر المطلوب قولاً شارحاً، فمنه حدّ و منه رسم». **اقول:** یعنی بقوله: «و نحوها» ما عدا التّصوّر التّامّ و اليقین<sup>٢</sup> من التّصوّرات النّاقصة و

١ - كما قال علی «ع»: عرفْتُ الله بفسخ العزائم.

٢ - قوله: «یعنی بقوله و نحوها ما عدا التّصور التّامّ و اليقین»، هذا يدلّ علی أنّ العلم هی التّصورات التّامة و التّصديقات اليقينة، و فيه نظر، لأنّ المراد بها او كان المعنى الاعمّ تناولت نحوها و لو كان المعنى الاخصّ لم يتناول التّصورات التّامة، و القول الشّارح: منه حدّ، و منه رسم، و نحوه من الامثلة كقولنا الطعم موجود و نسبته الى حاسد الذوق نسبة اللّون الى البصر، و غيرها كتبديل اللفظ الخفي بالواضح، و الحدّ في اللغة المنع و كل طرف حدّ لأنّه يمنع من دخول الخارج و خروج الداخل، فسمّى الصّناعی به لأنّه مركّب من الذاتیات و هی مانعة عن دخول الخارج و خروج الدّاخل فانّ العرضیات أنّما تعرّض بعد تقوم الماهية بالذاتیات، فلا تأثير لها

الظنون، واعلم أن «الحد» يتألف من الذاتيات، و«الرسم» من العرضيات، والحد فى اللغة «المنع»<sup>١</sup>، ويقال للحاجز بين الشيئين «حد»، وحد الشيء طرفه<sup>٢</sup>، وأما سعى الطرف «حداً» لأنه يمنع أن يدخل فيه خارج أو يخرج عنه داخل، والرسم هو «الأثر»<sup>٣</sup>، الذاتيات هى امور داخلية وتدل على شيء هى ماهيته، والعرضيات خارجة وتدل على شيء هى ماهيته، والعرضيات خارجة وتدل على شيء هى وعوارضه، فسمى التعريف بتلك، «حداً» وبهذه رسماً.

قوله: «و نحوه...»

يُريد به ما دون الرسم الأمثلة وغيرها.

قوله: «و أن يسمى الشيء الموصول الى التصديق المطلوب حجة، فمنها قياس ومنها

فى المنع، وايضاً الذاتيات دالة على الذات المانعة عن الدخول والخروج، بخلاف الرسم فإنه مركب من العرضيات الدالة على الآثار، فهى لا يكون الا رسماً، ولا شك ان المطالب المجهولة لا يحصل بمجرد حصول المبادئ بل لابد معها من ملاحظة ترتيب وهيئة، فإنه قد يعلم ان البكر لا تحبل وان هنداً - مثلاً - بكر ويظن عظمة البطن حبل، وهذا الظن إنما وقع الغلط، وفى تقديم الكبرى فى العبارة تنبيه على ان الترتيب غير ملحوظ، ولما كان نظر المنطقى يتعلق بتحصيل المجهولات ولم يكن ذلك الا بحصول المبادئ الترتيب لاجرم تعلق نظر المنطقى بالامور المناسبة لمطلوبه مطلقاً بمطلوب تصويرى او تصديقى ويكفيه تأديتها الى المطلوب، فقد صرح الشيخ فى هذا الفصل، ان الفكر لجزيه يحتاج الى المنطق، اما احتياج الحركة الاولى اليه فحيث ذكر فى عبارة اجمالية، ان المنطقى ناظر فى الامور المتقدمة المناسبة وحيث ذكر فى عبارة تفصيلية، ان قصارى امره ان يعرف مبادئ القول الشارح والحجة، واما احتياج الحركة الثانية فحيث قال فيما يتلو كلامه الاول الاجمالى وفى كيفية تأديتها بالطلب الى المطلوب و فيما يتلو كلامه الثانى تأليفه حدّاً كان او غيره وكيفية تأليف الحجة قياساً كان او غيره وذلك يؤيد ما قلناه من ان المراد بالفكر ههنا مجموع الحركتين، م.

استقراء».

**اقول:** القياسُ تقدير الشيء على مثال شيءٍ آخر، يقال: قاس القذّة بالقذّة، القايِسُ يقيس الجُزئى بالكلى فى الحكم الثابت للكلى. والاستقراء، قصد القرى قريةً فقريّةً يقال: استقريتُ البلاد، اذا تتبعتها تخرج من أرضٍ الى أرضٍ<sup>١</sup>، والمستقرى يستتبع الجزئيات جزئياً فجزئياً ليتحصّل الكلى.

قوله: «و نحوه...»

يريدُ به التمثيل و يُسميه الفقهاء قياساً لانه الحاق جزئى بجزئى آخر فى الحكم.

قوله: «و منها يصار من الحاصل الى المطلوب فلا سبيل الى دركٍ مطلوبٍ مجهولٍ الا من قبل حاصل معلوم». يريد بالحاصل المعلوم، مبادئ ذلك المطلوب التى مر ذكرها.

قوله: «و لا سبيل ايضاً الى ذلك مع الحاصل المعلوم الا بالتفتن للجهة التى لاجلها صار مؤدياً الى المطلوب».

**اقول:** يُريد بالتفتن ملاحظة الترتيب و الهيئة المذكورين، لأن حصول المبادئ و حذها لو كان كافياً لكان العالم بالقضايا الواجب قبولها عالماً بجميع العلوم، و ايضاً فربما الانسان أن البكر لا تحبل و أن هنداً - مثلاً - بكر ثم يراها عظيم البطن فيظنها حبلى، و ذلك لعدم الترتيب و الهيئة فى علميه، و عليه يقاس فى التصوّر.

### • اشارة •

«فالمنطقى ناظر فى الامور المتقدمة المناسبة لمطالبه»

**اقول:** لا يُريد بذلك، المطالبُ الجزئىة التى مع المواد كحدوث العالم، بل المطالب الكلية التصورية أو التصديقية المجردة عن المواد، حقيقية كانت أو غير حقيقية، و الأمور

المتقدّمة هى مبادئها المناسبة لها على الوجه الكلى القانونى ايضاً.

قوله : «و فى كيفية تأديها بالطالب الى المطلوب المجهول، فقصارى أمر المنطقى اذن أن يعرف مبادئ القول الشارح وكيفية تأليفه، حدّاً كان أو غيره، وأن يعرف مبادئ الحقّة وكيفية تأليفها، قياساً كان أو غيره».

أى: فى حال مناسبتها والتفطن المذكور، وبالجمله فقد صرّح فى هذا الفصل اذ ذكر أنّ المنطقى ناظرٌ فى الامور المتقدّمة المناسبة وأنّ قصارى أمره أن يعرف مبادئ القول الشارح والحقّة، بالاحتياج الى المنطق فى الحركة الاولى من حركتى؛

الفكر وفى ما يتلوها من باقى كلامه بالاحتياج اليه فى الحركة الثانية، وذلك يؤكّد ما قلناه أولاً.

قوله : «و أول ما يفتح به منه فأنما يفتح من الأشياء المفردة التى يتألف منها الحدّ و القياس و ما يجرى مجريهما، فلنفتح الآن».

**القول:** يُريد به ما تبين فى كتاب «ايساغوجى».

قوله : و لنبدأ بتعريف كيفية دلالة اللفظ على المعنى».

فبدأ بما هو أبعد من المقصود الأوّل من المنطق، لانحلال المقصود اليه آخر الأمر.

### • اشارة الى دلالة اللفظ على المعنى •

«اللفظ يدلّ على المعنى اما على سبيل المطابقة بأن يكون ذلك اللفظ موضوعاً لذلك المعنى و بازائه، مثل دلالة المثلث على الشّكل المحيط به ثلاثة أضلع و اما على سبيل التضمّن بأن يكون المعنى جزءً من المعنى الذى يطابقه، مثل دلالة المثلث على الشّكل، فانه يدلّ على الشّكل لا على أنّه اسم الشّكل، بل على أنّه اسم لمعنى جزئى الشّكل، و اما على سبيل الاستتباع والالتزام، بأن يكون اللفظ دالّاً بالمطابقة على معنى يكون ذلك المعنى يلزمه معنى غيره كالزّيف الخارجى لا كالبخر منه بل هو مصاحب ملازم له، مثل دلالة لفظ السّفوف على الحايط و الانسان على قابل صنعة الكتابة».

**اقول:** دلالة «المطابقة» وضعيّة<sup>١</sup> صرفة، و دلالتا: «التضمّن» و «الالتزام» بالاشتراك

١ - قوله: «دلالة المطابقة وضعيّة»، دلالة المطابقة بمجرد الوضع و دلالة التّضمّن، الالتزام بمشاركة من العقل و الوضع اما أنّهما بسبب الوضع فلان اللفظ لو لم يكن موضوعاً بازاء الكلّ و الملزوم، لم يكن دالاً على الجزء من حيث أنّه جزء، و لا على اللازم من حيث أنّه لازم، و اما أنّهما بحسب العقل فلان الكلّ و الملزوم اذا كان مفهوماً من اللفظ يحكم العقل بانّ الجزء و اللازم الذّهني يكونان مفهومين من اللفظ بحكم، او لانّ العقل ينتقل من المدلول المطابق، الى المدلول الضمني او الالتزامي، و يُشترط في تحقّق دلالة التّضمينية و الدلالة الالتزامية ان لا يكون اللفظ مشتركاً بين المعنى و جزئه او بينه و بين لازم، فانه لو كان كذلك لم يكن دلالة الالتزامية ان لا يكون اللفظ مشتركاً بين المعنى و جزئه او بينه و بين لازم، فانه لو كان كذلك لم يكن دلالة على الجزء و اللازم الا بالمطابقة لانّ المطابقة اقوى من التّضمّن و الالتزام، و اللفظ اذا دلّ باقوى الدلالتين لا يدلّ باضعفهما، بل دلالة التّضمّن و الالتزام بحسب انتقال العقل من المعنى الى الجزء او اللازم، و هو المراد من قوله: «من احدهما» الى الآخر و يُمكن ان يكون هذا اشارة الى الدلالة على ما ادّعاء من ان دلالة اللفظ المشترك على الجزء او اللازم، ليست تضميناً التزامياً لانّ التّضمّن و الالتزام، اما هما بمشاركة من العقل و تلك الدلالة بمجرد الوضع، و فيه نظر من وجهين، الاول انّ الاسم المشترك اذا اطلق و أُريد الكلّ و الملزوم، فلا شكّ أنّه يفهم الجزء و اللازم فلا يخلو ما ان يكون فيهما بطريق المطابقة او بطريق التّضمّن او الالتزام، و الاول يناهض ما سيأتي من ان دلالة اللفظ بالمطابقة انما يتحقّق اذا أُريد المعنى منه، و الثاني يبطل هذا الكلام، الثاني لو كان دلالة التّضمّن و الالتزام بحسب الانتقال العقلي يلزم ان يكون مدلول التّضمّن و الالتزام متأخراً في العقل، و ليس كذلك اما في التّضمّن فمطلقاً، لانّ تعقّل الجزء اقدم من تعقّل الكلّ بالضرورة، و اما في الالتزام ففي الاعدام ضرورة تقدّم تعقّل الملكات على تعقّلها. قوله: «و هذا بعينه يقدح في المطابقة»، اي: اختلاف الاشخاص في اللوازم البيّنة لو كان موجباً لهجر الالتزام لوجب ان يكون اختلافهم في الوضع بان يعلمه واحد و يجهله آخر و بان يضعه بمعنى آخر، موجباً لهجر المطابقة. فان قيل: الاختلاف عند العلم بالوضع، فنقول: لا اختلاف ايضاً عند اشتراكهما في اللزوم المبيّن و الحقّ انّ الالتزام في جواب «ما هو» و ما يجري مجراه من الحدود الثّامّة، لا يجوز ان يعتبر على ما سيأتي، و انما قال: «و ما يجري مجراه من الحدود الثّامّة و ان كانت مقولة في جواب ما هو» لانّ الحدّ من حيث هو ليس مقولاً في جواب «ما هو» ضرورة المغايرة بين المعرّف و المعرّف، نعم أنّه مقول في جواب «ما هو» باعتبار أنّه نفس ماهيّة الحدود.



على المعنى و على جزئه، كالممكن على العامّ والخاص، أو عليه و على لازميه، كالشمس على الجرم و الثور، بل يكون بانتقال عقليّ عن أحدهما الى الآخر.

قوله: في الالتزام: «مثل دلالة لفظ السقف على الحائط و الانسان على قابل صنعة الكتابة» ذكر له مثالين؛ أحدهما لازم لا يحمل على ملزومه، و الثاني لازم يحمل، و أمّا قال: «قابل صنعة الكتابة» و لم يقل الكاتب، لأنّ الأوّل يلزم الانسان، و الثاني لا يلزم. - و ذهب الفاضل الشارح الى أنّ الالتزام مهجور في العلوم، و استدللّ عليه بأنّ الدلالة على جميع اللوازم محالة، اذ هي غير متناهية، و على البين منها باطله، لأنّ البين عند شخص ربّما لا يكون بيّناً عند آخر، فلا يصلح لأنّ يعول عليه.

**اقول:** و هذا بعينه يقدح في المطابقة ايضاً، لأنّ الوضع بالقياس الى الوضع بالقياس الى الأشخاص مختلف، و الحقّ فيه أنّ الالتزام في جواب «ما هو» و ما يجري مجراه من الحدود الثابتة لا يجوز أن يستعمل على ما يجيء بيانه، و أمّا في سائر المواضع فقد يعتبر، و لو لا اعتباره لم يستعمل في الحدود و الرسوم الناقصة الخالية عن الأجناس، اذ هي لا تدلّ على ماهيات المحدودات إلّا بالالتزام كما يتبين.

### اشارة الى المحمول

«اذ قلنا أنّ الشكّل محمولٌ على المثلث، فليس معناه أنّ حقيقة المثلث هي حقيقة الشكّل و لكن معناه أنّ الشيء الذي يقال له مثلث فهو بعينه يقال له أنّه شكّل، سواء كان في نفسه معنى ثالثاً أو كان في نفسه أحدهما».

**اقول:** هذا البحث يُورد بعد مباحث ألفاظ و لعلّ الشيخ أوردّه ههنا ليعرّف أنّ اطلاق الاسم على المعنى، ليس بحمل، و الحمل الذي بيّنه في هذا الفصل، هو حملٌ هو هو المسمّى بـ«حمل المواطة»، و معناه كما قال: أنّ الشيء الذي يقال له المثلث، هو بعينه

و اما قوله: «و لو لا اعتباره لم يستعمل الحدود الناقصة و الرسوم» فليس بشيء، اذ الالتزام ليس يستعمل فيها فإنّ الحادّ بالحدّ الناقص لم يرد به ماهية الحدود و لا الراسم ماهية الرسوم و إلّا لكان حدّين تامّين بل لم يُريدا بهما او بمفهوميهما المطابقين و هو ظاهر، م.

يُقال له أنه شكلٌ، سواء كان ذلك الشيء في نفسه معنىً ثالثاً مغايراً للمثلث والشكل، أو كان في نفسه هو المثلث بعينه أو الشكل بعينه، فهذا الحمل يستدعى اتحاد الموضوع والمحمول من وجهٍ، وتغايرهما من وجهٍ، وما به الاتحاد، غير ما به التغاير، فما به الاتحاد، شيء واحدٌ وهو الذي عبّر عنه الشيخ بالشيء، وما به التغاير قد يُمكن أن يكون شيئين مُتغايرين يُضاف كُل واحدٍ منهما الى ما به الاتحاد، كالنطق والضحك المُضافين الى الانسان اللذين يعبّر عنهما بالضحك والتأطّق، وحينئذٍ ان جعلاً موضوعاً ومحمولاً، كان ما به الاتحاد شيئاً ثالثاً مغايراً لهما، وذلك معنى قوله: «كان في نفسه معنى ثالثاً»، وقد يُمكن أن يكون شيئاً واحداً يُضاف الى ما به الاتحاد كالتثليث المُضاف الى الشكل الذي يعبّر عن المجموع بالمثلث، وحينئذٍ ان جعل ذلك للمجموع موضوعاً، كان المحمول ما به الاتحاد وحده مجرداً عما به التغاير، كما يقال: ان المثلث شكل، وان جعل محمولاً كان الموضوع ما به الاتحاد وحده، كما يقال - مثلاً -: ان الشكل مثلث، وذلك معنى قوله: «أو كان في نفسه أحدهما» ونوع آخر من الحمل، يسمّى «حمل الاشتقاق» وهو حمل «ذو هو»، كالبياض على الجسم، والمحمول بذلك الحمل، لا يُحمل على الموضوع وحده بالمواطاة، بل يُحمل مع لفظ ذو، كما يقال: الجسم ذو بياض، أو يشتق منه اسم كالأبيض فيُحمل بالمواطاة عليه، كما يقال: الجسم أبيض، والمحمول بالحقيقة هو الأوّل.

### \* اشارة الى اللفظ المفرد والمركب \*

«اعلم أن اللفظ يكون مفرداً وقد يكون مركباً، واللفظ المفرد هو الذي لا يُراد بالجزء منه دلالة أصلاً حين هو جزئه، مثل تسميتك انساناً بعبدالله، فانك حين تدل بهذا على ذاته لا على صفته من كونه عبداً لله فلست تريد بقولك عبداً شيئاً أصلاً، فكيف اذا سمّيته بعيسى؟ بلى! في موضع آخر، قد تقول: عبدالله وتُعنى بعبد شيئاً وحينئذٍ عبدالله نعتٌ له، لا اسماً وهو مركب، لا مفرد. والمركب هو ما يُخالف المفرد، وسمّى قولاً، فمنه قول تامٌ وهو الذي كُلُّ جزءٍ منه لفظ تامٌ الدلالة؛ اسم أو فعل وهو الذي يسمّيه المنطقيون «كلمة» وهو الذي يدلُّ على معنى موجود لشيء غير معيّن في زمانٍ معيّن من الثلاثة، وذلك مثل قولك: حيوان ناطق. ومنه قول ناقص، مثل قولك: في الدار وقولك: لا انسان، فان الجزء من أمثال هذين، يُراد به الدلالة ألا أن أحد الجزئين أداة

لا يتم مفهومها الا بقريته مثل «لا» و «فى»، فان القائل زيد لا و زيد فى لا يكون، قد دلّ على كمال ما يدلّ عليه فى مثله ما لم يقل فى الدار، ولا انسان، لأن «فى» و «لا» أداتان ليستا كالاسماء والافعال.

**القول:** قيل فى التعليم الأول: انّ المفرد هو الذى ليس لجزئه دلالة أصلاً. واعتراض عليه بعض المتأخرين بعبد الله و أمثاله اذا جعل علماً لشخص، فأنه مفرد مع أنّ لجزائه دلالة ما، ثم استدركه فجعل المفرد ما لا يدلّ جزئه على جزء معناه، وأدّى ذلك الى أن ثلث القسمة بعض من جاء بعده، وجعل اللفظ اما أن لا يدلّ جزؤه على شيء أصلاً وهو «المفرد»، أو يدلّ على شيء غير جزء معناه وهو «المركب»، أو على جزء معناه وهو «المؤلف» والسبب فى ذلك سوء الفهم، وقلة الاعتبار لما ينبغى أن يفهم ويعتبر، وذلك لأنّ دلالة اللفظ لما كانت وضعيّة<sup>١</sup>، كانت متعلّقة بارادة المتلفّظ الجارية على قانون الوضع، فما يتلفّظ به ويُراد به معنى ما ويفهم عنه ذلك المعنى، يقال له أنّه دالّ على ذلك المعنى، وما سوى ذلك المعنى ممّا لا يتعلّق به ارادة المتلفّظ، وان كان ذلك اللفظ، أو جزء منه، بحسب تلك اللغة، أو لغة أخرى، أو بارادة أخرى يصلح لأن يدلّ به عليه، فلا يُقال له: أنّه دالّ عليه.

و اذا ثبت هذا، فنقول: اللفظ الذى لا يُراد بجزئه دلالة على جزء معناه، لا يخلو من أن

١ - قوله: «و ذلك لانّ دلالة اللفظ لما كانت وضعيّة» أى لما كانت دلالة اللفظ على المعنى بالمطابقة وضعيّة، كانت موقوفة على ارادة المتلفّظ، و ذلك المعنى ارادة جارية على قانون الوضع، اذ الغرض من الوضع تأدية ما فى الضمير و ذلك يتوقّف على ارادة اللافظ، فما لم يرد المعنى من اللفظ، لم يكن له دلالة عليه و هذا ممنوع، فانّ الدلالة هى فهم المعنى من اللفظ للعلم بوضعه و لا خفاء فى أن من علم وضع لفظ فكلمًا يتخيّل ذلك اللفظ يتعلّق معناه بالضرورة، سواء كان مراداً أو لا، فكأنه لم يفرّق بين استعمال اللفظ و دلالته، فالاستعمال هو اطلاق اللفظ و ارادة المعنى، و أمّا دلالته فلا تعلّق له بالارادة أصلاً و اذا ثبت أنّ دلالة المطابقة متعلّقة بالارادة فصار الرّسم من جزء اللفظ فان لم يرد به معنى آخر لم يكن دالاً أصلاً، وان أريد به معنى آخر لم يكن دالاً على ذلك يرد به جزء المعنى لم يكن له دلالة على شيء من المعانى، فقد رجع الرّسمان الى معنى واحد، ألا أن يقال الحيثيّة مرادة على ما صرح به فى «الشفاء»، فى تعريف الجنس، م.

يراد بجُزئِهِ دلالةٌ على شيءٍ آخر أو لا يُراد، وعلى التَّقدير الأول، لا يكون دلالة ذلك الجزء متعلّقة بكونه جزءً من اللَّفظ الأول، بل قد يكون ذلك الجزء بذلك الاعتبار لفظاً برأسه دالّاً على معنى آخر بارادة أخرى، وليس كلامنا فيه. فاذن لا يكونُ لجزء اللَّفظ الدالّ من حيث هو، جزء دلالة أصلاً، وذلك هو التَّقدير الثاني بعينه. فحصل من ذلك: أنّ اللَّفظ الذي لا يُراد بجُزئِهِ دلالة على جزء معناه، لا يدلّ جزؤه على شيء أصلاً فاذن الرّسمان، أعني: القديم والمُحدث للمفرد متساويان في الدلالة من غير عموم وخصوص، ولو تأملَ متأمّلٌ وانصف من نفسه، لا يجدُ بين لفظ «عبد» من عباده إذا كان علماً وبين لفظ «ان» من «انسان» تفاوتاً في المعنى، فإنّ كليهما يصلحان لأن يدلّ بهما في حالٍ آخر على شيء، وأما كون الأول منقولاً من نعتِ الثاني غيرُ منقول، فأمرٌ يرجعُ الى حال الألفاظ، ولا يتغيّر بهما أحوال الاسم في الدلالة فظهر من ذلك أن الرّسم المنقول من التّعليم الأول صحيحٌ، وأنّ المُفرد في المعنى شيءٌ واحدٌ وكذلك ما يقابله هو المسمّى «مركباً» أو «مؤلفاً».

ونرجعُ الى تتبّع ألفاظ الكتاب، فنقول: قال الشيخ «المفردُ هو الَّذي لا يُراد بالجزء منه دلالةً أصلاً» زاد في الرّسم القديم، ذكرُ الارادة، تنبيهاً على أنّ المرجع في دلالة اللَّفظ هو ارادة المتلفّظ. وقال: «حين هو جزؤه»، ليعلم أنّ الجزء من حيث هو، جزء لا يدلّ على شيءٍ آخر، فإن دلّ بارادةٍ أخرى على شيءٍ آخر، لا يكونُ من حيث هو جزؤه، ولا ينافي ما قصدناه وجعلَ مقابل المفرد «مركباً»، فإنّ الفرق بين المؤلّف والمركّب - على الاصطلاح الجديد - لا فائدة له في هذا العلم.

قوله: «فمنه قول تامّ وهو الَّذي كلّ جزءٍ منه لفظٌ تامّ الدلالة؛ اسم أو فعل».

**اقول:** الأقوالُ ينحلُّ الى ثلاثة أشياء: أسماء وأفعال وحروف. وتشتكُّ في أربعة اشياء وهي كونها ألفاظاً مفردةً دالّةً على المعاني بالوضع والتواطؤ؛ فإنّ المعنى الجامع لهذه الأربعة، جنسها وتفترق أولاً بفصلين؛ هما دلالتهما في نفسها، أو في غيرها، وذلك لأنّه كما أنّ من الموجودات قائماً بنفسه هو «الجوهر»، وقائماً بغيره هو «العرض»، ومن

المعقولات معقولة بنفسه هو «الذات»، و معقولة بغيره هو «الصفة»، كذلك من الألفاظ ما هو دال في نفسه، و دال في غيره، و الأخير هو الحرف و هو الأداة، و الأول جنس يقسمه فصلان آخران؛ هما التعلق بزمان معين من الأزمنة الثلاثة، و التجرد عن ذلك، و الأخير هو الاسم.

و الأول هو الفعل، و يسميه المنطقيون «كلمة». و الفعل عند النحاة أعظم منه عند المنطقيين، فإنهم يسمون الكلمات المؤلفة مع الضمائر كقولنا أمشي أيضاً فعلاً، فنصول

١ - قوله: «فإنهم يسمون الكلمات المؤلفة مع الضمائر كقولك أمشي أيضاً فعلاً»، لو أراد به أن النحاة يسمون المجموع من لفظ «أمشي» و الضمير المستتر فيه فعلاً على ما هو الظاهر من كلامه، فلذلك ليس كذلك، فإن الضمير عندهم فاعل، و أمشي فعل، و مجموع الفعل و الفاعل، لا يكون فعلاً، و لو أراد أنهم يسمون لفظ «أمشي» فعلاً، فهو عند المنطقيين أيضاً كلمة، فلا عموم و لا خصوص. و الجواب أن المراد مجرد لفظ «أمشي» و هو مركب عند المنطقيين، لدلالة الهمزة على معنى زائد على معنى الفعل.

- فان قلت: قول الشيخ أو فعل و هو الذي يسميه المنطقيون «كلمة»، مشعر بأن كل ما يسميه أهل العربية فعلاً فهو عند المنطقيين كلمة و ذلك يناقض العموم و الخصوص.

- فنقول: أنه جعل الفعل المفرد الذي لم يلتم منه كلمة، لا كل فعل و تلك الأفعال مركبات. و حد الفعل الذي أورده الشيخ ناقص لا يتناول جميع الذاتيات أما أولاً فلخلوّه عن الفصل الذي يميزه عن الحرف، و أما ثانياً فلتناوله بعض الاسماء كالمصادر و الاسماء المتصلة بالأفعال، فإنها دالة على معانٍ موجودة في زمان معين من الأزمنة الثلاثة، اللهم ألا المتصلة بالأفعال، فإنها دالة على معانٍ الدالة مراد في الحد، لذكره بعد تقسيم اللفظ التام الدالة على الاسم و الفعل. و المراد بالزمان المعين، الزمان الذي يعينه باعتبار حصول المعنى فيه، فإذا حصل المعنى في زمان، تعين ذلك الزمان لا بحسب الامر في نفسه، بل بالنسبة الى المخاطب. فان تعلق المعنى بالفاعل في زمان معين، لا يراد صيغة مخصوصة، و الصيغة المخصوصة معينة للزمان بالنسبة الى المخاطب، فيكون تعلق المعنى معيناً للزمان بالنسبة اليه. فاندفع النقض الاول لارادة استقلال الدلالة، و الثاني لأنه لما كان تعلق ذلك المعنى بالفاعل يعين الزمان بالنسبة الى المخاطب كانت الصيغة دالة على الزمان المعين، و المصادر و الاسماء المتصلة بالأفعال لا يدل على الزمان المعين و هو المراد بقوله: «في الحد التام يعينه ذلك التعلق أى يعين ذلك الزمان تعلق المعنى

بالفاعل، بالقياس الى المخاطب. فلو قال: المراد بالزمان المعين بالنسبة الى المخاطب، كفى في دفع النقص، اذا الزمان انما يعين بالنسبة اليه اذا دل عليه اللفظ، على أن هذه التعريفات غير محتاج اليها، لما مر من أن الحيثية في مثل هذه التعريفات مرادة: فمعنى الكلام أن الفعل ما دل على معنى موجود لشيء ما في زمان معين من حيث أنه موجود لشيء في زمان معين، من حيث أنه موجود له في الزمان المعين، فدلالته على الامور الثلاثة معتبرة في هذا التعريف، فلا نقض. و لما كانت الاداة لا تدل إلا على معنى في غيره، احتاجت في الدلالة الى غير يتقوم مدلولها به و هو القرينة، فالقرينة ليس كل ما انضم الى الاداة: من الاسم و الفعل، بل ما يظهر معناه فيه، كـ«من» مثلاً، فإن قرينته مثل البصرة، لأن «من» للابتداء، و معنى الابتداء، لا يظهر و لا يحصل إلا في المبتداء. فاذا قلت: من البصرة تمت دلالة على الابتداء، أما لو قلت: سرت من لم يحصل معناه و هكذا «لا» و «في»، اذا كانا موضوعين للسلب و الظرفية، لا يظهر معناهما إلا في المسلوب و المظروف، فاذا قيل: «في الدار و لا انسان» تمت دلالتهم على معنيهما، و لو قلت: «زيد في أو لا»، لم يحصل لهما معنى، هذا كلام الشيخ، حيث قال: «فإن القائل زيد لا أو زيد في لا يكون قد دل على كمال ما يدل عليه في مثله ما لم يقل في الدار أو لا انسان» و قوله: «في مثله معلق بلا يكون أو يدل» أي القائل زيد، لا لم يكن في هذا التركيب قد دل أو في مثل قوله هذا على كمال مدلول لا، فإن زيداً ليس بقرينة لا. نعم، لو قال «لا انسان»، فقد دل على مدلوله، على أنه لو حذف قوله في مثله كان الكلام مستقيماً ظاهر الدلالة على المراد، و يمكن أن يقال «في» بمعنى «الباء» أي القائل زيد لا، لا يدل بمثل هذا التركيب على كمال معناه و حينئذ يصير معنى الكلام أوضح. و الشارح لما حاول محاذاة تركيبه لتركيب الشيخ زاد في مثلها في موضعين، و كأنه توهم أن في مثله يتعلق بكمال ما يدل عليه حتى علق في مثلها به في الموضعين، و هو زائد، لا يرجع الى طائل، اذ يكفي أن الاداة اذا اقترنت بالقرينة، يدل على كمال مدلولها، و ان تجردت عنها لم يدل على كمالها مدلولها، و ان اقترنت بغيرها، و غاية توجيهه أن يقال قوله مثلها أو لا، يتعلق بيد «ل» المذكور أولاً، حتى يكون تقدير الكلام و الاداة المقارنة للقرينة يدل في مثل تلك المقارنة على كمال مدلولها. و أما قوله: «مثلها ثانياً» فيمكن أن يتعلق بيد «ل» المذكور أولاً حتى يكون الكلام و الفاقدة ايها و ان اقترنت بغيرها لا يكون يدل في مثل تلك المقارنة على كمال مدلولها و يمكن أن يتعلق بيد «ل» المذكور ثانياً حتى يكون التقدير أن الفاقدة ايها و ان اقترنت بغيرها لا يدل على ما يدل عليه في مثل مقارنتها بالقرينة لكن لفظ «المثل» في هذه

الفعل ملكات، و فصول الاسم و الحرف أعدامها، و الأعدام تُعرَفُ بالملكات، و لا ينعكس، فلذلك اقتصر الشيخ على ايراد حدّ الفعل، اذ هو يتناول حدّيهما بالقوّة، فقال فى حدّه:

«هو الذى يدلّ على معنى موجود لشيء غير معيّن فى زمان معيّن من الأزمنة

الثلاثة».

و الفعل لا ينفكّ بعد الامور الخمسة أعنى؛ الأربعة المشتركة، و الاستقلال فى الدلالة المشترك بينه و بين الاسم، عن شيئين: أحدهما كونُ معناه موجوداً لغيره مرتبطاً لذاته به، و ذلك الغير هو الفاعل، و هو قد يكون معيّناً و قد لا يكون، لكن وجود التّعين و عدمه لا يتعلّق بالفعل نفسه، فهو فى نفسه أنّما يقتضى الاحتياج الى غير، لا بعينه لا الى غير، بشرط أن يكون لا بعينه؛ فإنّ بينهما فرقاً كثيراً. و هو المراد من قوله: «موجود لشيء غير معيّن».

و قد يُشاركهُ الأسماء المتّصلة بالأفعال، كالفاعل و المفعول و الصّفة فى هذا. و الثّانى حصوله فى زمان معيّن، فإنّ من الأسماء ما يدلّ على نفس الزّمان كالوقت، و منها ما يدلّ على ما جزؤه الزّمان كالصّبح، و منها ما يدلّ على معنى أنّما يحصل فى زمانٍ لا بعينه كجميع الأسماء المتّصلة بالأفعال و جميعها مجرّدة عن الزّمان المُعيّن الذى يحصل فيه المعنى؛ أمّا ما تعيّن زمانه، بحسب حصول المعنى فيه فهو الفعل، لا غير، و هو المراد من قوله: «زمان معيّن من الثلاثة». و الحدّ الذى أوردّه الشيخ ناقص غير متناول لجميع الذاتيات، لا سيّما الفصل الذى يميّزه عن الحرف الّا بالتزام، و الحدّ للفعل التامّ أن يقال: الفعل، لفظٌ مفردٌ يدلّ بالوضع على معنى مستقلّ بنفسه، و يتعلّق بشيءٍ لا بعينه فى زمانٍ من الأزمنة الثلاثة يعيّن ذلك التعلّق؛ فالأفعال الناقصة ما ينقص فيها الدلالة على نفس

التّوجيهات، كلّها زايدٌ حشو، بخلاف لفظ «مثل» فى عبارة الشيخ. و أمّا قيّد المدلول بالكمال، لأنّه اذا قيل: «زيد لا»، أو «فى»، يفهم من «لا» السلب، و من «فى» الظرفية الّا أنّهما ليسا كمال مدلولهما فإنّ «لا» ليس بموضوع لمطلق السلب، بل لسلب الشىء كلاً انسان، و فى ليس بموضوع لمجرّد الظرفية مثل الدّار فما لم ينضمّ معهما القرينة لم يتأدّ كمال مدلولهما و ان جاز تأدّى بعض.

المعنى، فيحتاج الى جزءٍ، يدلُّ عليه، كقولنا: كان زيدٌ قائماً، وهى التى يسميها المنطقيون كلمات وجودية.

و قد ظنَّ بعضهم: أنَّ الفعل البسيط، أعنى المجرد عن الاسم، الذى يُسميه المنطقيون «كلمة»، لا يوجدُ فى لغة العرب، لاشتمال أكثر الأفعال على الضمان، و هو ظنٌّ فاسدٌ، يتحقَّقه النَّحاة: فإنَّ قولنا: قام فى زيدٌ، خالٍ عن الضمير، وان كان مُشتملاً على ضميرٍ فى عكسه، و الكلمة فى لغة اليونانيين، كانت تدلُّ بانفرادها على وقوعها فى الحال و تسمى قائمةً، ثمَّ تصرفُ الى الماضى أو المستقبل بأدواتٍ لذلك يقرن بها.

و ظهر من حدِّ الفعل، أنَّ الاسم، لفظٌ مفردٌ يدلُّ بالوضع على معنىٍ يستقلُّ بنفسه، و لا يقتضى وقوعه فى زمانٍ يتعيَّن بحسبه. و الحرفُ لفظٌ مفردٌ يدلُّ بالوضع على معنىٍ فى غيره. و التَّأليفُ الثَّنائى بين هذه الثلاثة يُمكنُ على ستةٍ أوجهٍ، اثنانٍ منها تامَّان بحسب النَّحو و هو ما يتألف من اسمين أو من اسمٍ و فعلٍ، يستند أحدهما الى الآخر كقولنا: «زيد قائم» و «قام زيد». و قول الشيخ: أنَّ القول التَّامُّ و هو الذى كلُّ جزءٍ منه لفظٌ تامٌّ الدَّلالة اسمٌ أو فعلٌ، يوهم أنَّ التَّامَّ منها ثلاثة، لكنَّ التَّأليف من فعلين غير ممكن لاحتياج كلِّ واحدٍ منهما الى الاسم، فيرجعُ التَّامُّ الى القسمين المذكورين، إلَّا أنَّ قوله فى المثال: «حيوانٌ ناطقٌ»، تدلُّ على أنَّ المؤلَّف من الموصوف و الصفة، يُعدُّ فى الأقوال الثَّامَّة، و حينئذٍ يكونُ ما ذهب اليه النَّحاة أخصَّ، لكنَّه أسدُّ، لأنَّ التَّامَّ عندهم لا يقع موقع المُفرد و هذا يقع.

قوله فى القول الناقص: «إلَّا أنَّ احد الجزئين أداة لا يتمُّ مفهومها إلَّا بقرينة»، لما كانت الأداة لا تدلُّ إلَّا على معنىٍ فى غيره، احتاجت فى الدَّلالة الى غيرٍ يتقوَّم مدلولها به، و هو المرادُ بالقرينة، فالأداة المُقارنة لها، تدلُّ على كمال ما يدلُّ عليه فى مثلها كقولنا «لا انسان»، و الفاقدة ايَّها و ان اقترنت بغيرها لا تكون تدلُّ على كمال ما يدلُّ عليه فى مثلها، كقولنا: «زيد لا»، و الأوَّلُ تأليفٌ ناقصٌ لأنَّها فى قوَّة مُفرد، و الثَّانى ليس بتأليف إلَّا بعد الانضياف الى القرينة.

### • اشارة الى اللفظ الجزئى و اللفظ الكلى •

«اللفظ قد يكون جزئياً، و قد يكون كلياً و الجزئى هو الذى نفس تصوُّر معناه، يمنع وقوع الشَّرْكة فيه مثل المصوُّر من زيد، و اذا كان الجزئى كذلك، فيجبُ أن يكون الكلى



ما يقابله، و هو الذى نفس تصوّر معناه لا يمنع وقوع الشّركة فيه، فان امتنع، امتنع بسبب من خارج مفهومه، فبعضه يكون مشتركاً فيه بالقوة و الامكان، مثل الشكل الكرى المحيط باثنى عشرة قاعدة مخمسات، و بعضه ليس يقع فيه شركة لا بالفعل، و لا بالقوة و الامكان، بسبب غير نفس مفهومه، مثل الشمس عند من لا يجوز وجود شمس أخرى. مثال الجزئى زبد، و هذه الكرة المحيطة بتلك، و هذه الشمس، مثال الكلّى الانسان و الكرة المحيطة بها مطلقه، و الشمس».

**اقول:** الجزئى الذى رسمه، هو الحقيقى<sup>١</sup> و الاضافى هو كلّ أخصّ يقع تحت اعمّ، ولو

١ - قوله: «الجزئى الذى رسمه هو الحقيقى»، كما أنّ الجزئى مقولٌ بالاشتراك على معنيين يُسمّى الاول منهما حقيقياً، و الثانى اضافياً، كذلك الكلّى، لانه مقابل له مقول أيضاً على معنيين أحدهما ما لا يمتنع نفس تصوّره عن وقوع الشّركة، و ثانيهما الاعمّ الذى يكون تحته أخصّ، و هو المشترك بين كثيرين بالفعل، و المعنى الاول كلّى حقيقىّ و الثانى كلّى اضافى، و مناط الكلّية الحقيقية، صلاحية المفهوم للشّركة من حيث أنّه متصوّر و ليس يعتبر فيها الشّركة بالفعل لو امتنع الشّركة فيه، امتنع بسبب من خارج.

- فان قلت: لم قدم تعريف الجزئى مع أنّ الكلّى مقصودٌ بالذات فى نظر المنطقى.

- فنقول: فيه فائدتان، أحدهما أنّ من الناس من اعتبر فى الكلّى أن يكون مشتركاً بين كثيرين بالفعل، أمّا فى الخارج و فى العقل، و هو فاسدٌ، و ذلك الترتيب فى الكتاب منبىء على فسادهِ، فانه ليس يكفى فى كون الشّىء جزئياً أن لا يكون مشتركاً بين كثيرين، بل لابدّ مع ذلك من أن يكون نفس تصوّره مانعاً من وقوع الشّركة و الكلّى مقابل للجزئى فهو ما لا يكون نفس تصوّره مانعاً من وقوع الشّركة سواء أكان مشتركاً بالفعل أو لا يكون، و الا لزام الوساطة بينهما، و لهذا قدم على رسم الكلّى رسم الجزئى، و لما ثبت هذا الترتيب بحسب الفعل، و جب أن يكون كذلك فى اللفظ، ثمّ أنّه قسم الكلّى الى ثلاثة اقسام، و بيّنه: أنّ الكلّى لما كان هو الذى نفس تصوّره لا يكون مانعاً عن وقوع الشّركة، فلا يخلو اما أن يمتنع وقوع الشّركة فيه بسبب خارج، أو لا يمتنع، و الى الاول أشار بقوله و بعضه ليس يقع لا بالفعل و لا بالقوة و لا بالامكان و الثانى اما أن يكون الشّركة فيه بالفعل و اليه اشار بقوله: «و بعضه مشتركاً فيه بالقوة و الامكان» و قوم قسموه الى ستة اقسامٍ و هو ظاهرٌ، و فيما ذكره الشيخ كفاية، أى الاقسام الستة يمكن أن يعلم من قول الشيخ، لأنّ كلّ قسمٍ من الثلاثة يتناول قسمين من الاقسام الستة، فانّ الذى يمنع وقوع الشّركة

كان كلياً بالمعنى الأول كالانسان تحت الحيوان و يقابلهما الكلّي بمعنيين و قومٌ قسّموا الكلّي الى أقسام ستة، بأن قالوا:

أما ان يوجد في كثيرين غير متناهية، او متناهية، أو في واحدٍ فقط، أو لا يوجد أصلاً.

والاخير انما أن يمكن وجودهما في كثيرين أو لا يمكن بسبب غير المفهوم.

و أمثلتها «الانسان»، و «الكواكب»، و «الشمس» - عند من يجوز نظيرها - و «الاله»

و «الكرة» - المذكورة - و «شريك الباري». وفيما ذكره الشيخ كفايةً و ما في الكتاب ظاهرٌ.

### \* اشارة الى الذاتى و العرضى اللازم و المفارق \*

«قد يكون من المحمولات ذاتيةً و عرضيةً لازمةً مفارقةً، و لنبدأ بتعريف الذاتية: اعلم أنّ من المحمولات محمولات مقومةً لموضوعاتها، و لست أعنى بالمقوم، المحمول الذى يفتقر الموضوع اليه في تحقق وجوده، ككون الانسان مولوداً و مخلوقاً و محدثاً و كون السواد عرضاً، بل المحمول الذى يفتقر اليه الموضوع في تحقق ماهيته، و يكون داخلياً في ماهيته جزء منها، مثل الشككية للمثلث، و الجسمية للانسان، و لهذا لا يفتقر في تصوّر الجسم جسماً الى أن يمتنع عن سلب المخلوقية عنه من حيث يتصوره جسماً، و يفتقر في تصوّر المثلث مثلاً الى أن يمتنع عن سلب المخلوقية عنه من حيث يتصوره جسماً و يفتقر في تصوّر المثلث مثلاً الى أن يمتنع عن سلب الشككية عنه و ان كان هذا فرقاً غير عام، بل قد يكون بعض اللوازم الغير المقومة، بهذه الصفة، على ما سيتلى عليك و لكنه في هذا الموضوع فرق».

**اقول:** كلّ محمول، فهو كلّى حقيقى<sup>١</sup> لأنّ الجزئى الحقيقى من حيث هو جزئى لا

فيه، يشمل ما يوجد منه فرد مع امتناع مثله كلاله و ما لا يوجد منه فرداً أصلاً كشريكه، و الذى يمكن وقوع الشركة و لكن لا يكون واقعاً بالفعل يتناول ما يوجد فرد مع امكان مثله، كالشمس عند من يجوز وجود مثلها، و ما لا يوجد كالكرة المذكورة، و الذى يوجد فيه الشركة بالفعل، يشمل ما يكون أفراده متناهية كالكواكب السبعة و ما يكون أفراده غير متناهية، كالانسان، م.

١ - قوله: «كل محمول فهو كل حقيقى»، لأنّ الجزئى الحقيقى، هو الهذية، و ظاهر أنّها لا

يحمل على غيره، وكلّ كلى فهو محمولٌ بالطّبع على ما هو تحته، ورُبّما يخالف الوضع الطّبع كقولنا: «الجسم حيوان أو جماد».

وأراد الشيخ بالمحمولات ههنا، ماهى بالطّبع<sup>١</sup>، فهى اما ذاتية لموضوعاتها، واما

يصدق على غيرها، بل الاشياء يصدق عليها، واما مثل قولنا: «هذا زيد» فلا نعى الا أنّ هذا مُسمّى يزيداً ومدلول هذا اللفظ أو ذات مشخّصه أو غير ذلك من المفهومات الكلّية، واولعينا يزيد الجزئى الحقيقى لم يكن هناك حمل الا فى اللفظ وذلك ظاهر بادنّى تأمّلٍ، واما قيد الكلّى بالحقيقى، اذ ليس يجب ان يكون المحمول كلياً اضافياً، والكلّى له اعتباران، اعتبار بالقياس الى ما تحته، وبهذا الاعتبار يكون محمولاً عليه بالطّبع لان طبيعته، اى مفهومه تقتضى الحمل، اذ لا معنى للاشتراك بين كثيرين الا صدقه عليها واعتبار الى ما فوقه وبهذا الاعتبار لو صار محمولاً عليه، لم يكن محمولاً الا بالوضع، م.

١ - قوله: «و اراد الشيخ بالمحمولات ههنا ما هى بالطّبع»، أى: الكلّيات المقيسة الى ما تحتها لان القسمة فى الذاتيه والعرضيه انما هى بالقياس الى الجزئيات، فالكلّى بالقياس اليها اما مقوم لها او متقوم بها والاول والذاتى والثانى العرضى، والذاتى اما يتألف منه الذات وهو الذاتى لانتسابه الى الذات، واما نفس الماهية وهو ذاتى بالقياس الى الجزئيات المتّفقة بالحقيقه وتعريف الذاتى لا يخلو عن عسرٍ ما، لانه لو عرفناه بما ليس بعرضى كان نفس الماهية ذاتياً ورد عليه سؤال الجمهور و لو عرفناه بجزء الماهية ورد عليه نفس الماهية لانه اولى بالذاتية من الجزء، لان الجزء لا يجوز ان يكسونه ذاتياً لامتناع أن يكون محمولاً وفيه نظر، لان سؤال الجمهور مندفَع اذ المراد بالذاتى والمقوم ههنا، ليس هو القوى، بل المفهوم الاصطلاحي، أعنى ما ليس بعرضى وهو صادق على نفس الماهية، سلّمناه لكن، نفس الماهية ليست ذاتية لها، بل للجزئيات، كما صرح به الشارح، فلا يلزم انتساب الشئ الى نفسه، لا يقال: اذا جعل الماهية ذاتية للجزئين، فان أريد بالجزئى الماهية مع الشخص لم يكن نفس ماهيته بل جزئهُ وان أريد الماهية فقط، عاد السؤال لانا نقول: اعتبار الشخص مع الماهية، لا يجب أن يكون بالجزئية بل يجوز أن يكون بالعروض، فيجوز أن يكون نفس الماهية ذاتية للماهية من حيث أنها معروضة للشخص، والاولى أن يقال: المراد بعسر، تعريف الذاتى أن تُعرف الذات من العرضى عسر، فان هناك محمولات كلّ منها صادق على الشئ بهو هو، فيكون بعضها ذاتياً وبعضها عرضياً على مسافة بعيدة من العقل، ولذلك عقب ذلك بذكر خواص ينتفع بها فى التمييز وهى ثلاثة التّقدم

عرضية، وقد يُستعمل الذاتي بمعنى آخر، كما يجيء ذكره فيخصّص هذا باسم «المقوم» و هو ما يتألف منه الذات، فيكون ذاتياً بالقياس الى الذات، و البسيط المطلق، لا ذاتي له بهذا المعنى، و أما ما هو نفس الذات فهو ذاتي بالقياس الى جزئيات الذات المتكثرة بالعدد فقط، و كلّ ما سواهما ممّا يحمل على الذات بعد تقوّمها فهو عرضي و الجمهور يجعلون الذاتي هو القسم الأوّل وحده و ينكرون الثاني، لكون الذاتي عندهم منسوباً الى الذات، و الذات لا ينسب الى نفسها، و بالجملة لا يخلو تعريف الذاتي من عسرٍ ما.

و القدماء قد ذكروا له ثلاث خاصيّات؛ أحديها أنّه لا يمكن أن يتصور الشيء إلّا اذا تصوّر ما هو ذاتي له أولاً، و ثانيها أن الشيء لا يحتاج في اتّصافه بما هو ذاتي له الى علّة مغايرة لذاته، فإن «لا سواد» هو لون لذاته، لا لشيء آخر يجعله لوناً، فإنّ ما جعله سواداً جعله أولاً لوناً، و ثالثها أن الذاتي يمتنع رفعه عمّا هو ذاتي له وجوداً و توهماً، و هذه الخاصيّات أمّا توجد للذاتي في الخاصّتين الأخيرتين فإنّ الاثنين مثلاً يحتاج في اتّصافه بالزوجيّة الى علّة غير ذاته و لا يمكن رفع الزوجيّة عنه في الوجود و لا في التوهّم إلّا أن الذاتي يلحق الشيء الذي هو ذاتي له قبل ذاته؛ فإنّه من علل ماهيّة أو نفس ماهيّة، و العرضي اللّازم يلحقه بعد ذاته فإنّه من معلولاته، و علل الماهيّة غير علل الوجود و قد أشار الشيخ في هذا الفصل، الى الفرق بينهما فقال:

في التّصور على ما له الذاتي و الاتّحاد في الجمل، فإنّ الجاعل للسّواد هو الجاعل للّون و يجعله، و قوله أولاً واجب الحذف، لأنّه بعيد التّقدم و التّغاير في الجمل الامتناع عن السّلب وجوداً و توهماً، و هذه الخاصيّات أمّا توجد الذاتي، اذا خطر بالبال مع ما له الذاتي لا بمعنى أنّها لا تكون ثابتة للذاتي إلّا عند الاخطار بالبال، فربما لا يكون الماهيّة ذاتياتها معلومة و تلك الخاصيّات ثابتة، فضلاً عن اخطارها بالبال، بل بمعنى أنّها أعلم ثبوتها للذاتيّات اذا كانت خطيرة بالبال و الشيء ايضاً خاطوا بالبال و علّة الماهيّة بأنّ الماهيّة ماهيّة و هو الجنس و الفصل، بحسب العقل و المادّة و الصّورة بحسب الخارج و ههنا كلام تسمعه فيما بعد و علّة الموجود ما به الماهيّة موجودة، كالفاعل و الغاية، فان قلت الوجود من الامور الاعتبارية فكيف يكون له تلك الاسباب، فنقول: نعم، الوجود لا يتحقّق في الخارج بلا أنّه تحقّق الماهيّة في الخارج و ليس الكلام في تحقّق الماهيّة بل في تحقّق التّحقّق في الخارج و لا بدّ في تحقّق الماهيّة في الخارج من اسباب، م.

«و لست أعنى بالمقوّم المحمول الذى يفتقر الموضوع اليه فى تحقّق وجوده، بل المحمول الذى يفتقر الموضوع اليه فى ماهيّته».

ثمّ قال:

و يكون داخلاً فى ماهيّته جزءٌ منها مثلُ الشّكل للمثلث، يريدُ به القسم الأوّل من الدّاتى، وهو الدّاتى عند الجمهور، وقد يُقال له جزء الماهيّة بالمجاز<sup>١</sup>، فإنّ الجزء

١ - قوله: «و هو الدّاتى عند الجمهور وقد يُقال له جزء الماهيّة بالمحاز»، أمّا أنّه ليس جزءاً بالحقيقة، فإنّ الجزء من حيث أنّه جزء، متقدّم على الماهيّة فى الوجود، فيكون وجوده مغايراً لوجود الماهيّة، فلا يكون محمولاً عليها، اذ الحمل يستدعى الاتحاد فى الوجود، فلا يكون ذاتياً، لأنّه من أقسام المحمول، وأمّا وجه التجوز فلانّ اللفظ الدّالّ عليه جزء ألفاظ الحدّ، فسَمّى الدّاتى به تسمية المدلول باسم الدّالّ، أو لأنّه معروضُ الجزئية باعتبار آخر كما سيرد عليك، فقد اضطرّ الى اطلاق اسم الجزء عليه لأنّ الحيوان - مثلاً - لا يمكن أن يقال أنّه نفس ماهية الانسان، ولا خارجاً عنها، فالقولُ بأنّه جزء، أمّا هو بالاضطرار و أمّا قال: «ولهذا لا يفتقرُ فى تصوّر الجسم جسماً الى أن يمتنع عن سلب المخلوقية، و يفتقرُ فى تصوّر السّلب الى أن يمتنع عن سلب الشّكيلة»، و ما قال الى أن يقطع بالايجاب مع أنّ القطع بالايجاب يستلزم امتناع السّلب لان امتناع السّلب يستلزم اخطار الدّات بالباب اذ هو شرطه، قال الشيخ فى «الشّفاء»: يجبُ ان يكون المقوّمات معقولة مع تصوّر الماهية بحيث لم يمكن السّلب عنها و ليس يكفى فى امتناع السّلب أن يكون معقولة، بل لا بدّ مع ذلك من أن يكون مخطّرة بالبال، و لا: أقول: من الواجب خطورها بالبال بالفعل، فكثيرٌ من المقولات لا يكون مخطّرة بالبال، بل المراد أنّها لو كانت مخطّرة بالبال الماهية أيضاً مخطّرة بالبال امتنع سلبها عنها، فقد بان أنّ اخطار الدّاتى بالبال شرطٌ فى ظهور هذه الخاصّة، و لا شكّ أنّ هذا المعنى أى أنّه لو اخطر الدّاتى بالبال امتنع السّلب، لازم لتصوّر الماهية، سواءً خطر الدّاتى بالبال أو لا، و أمّا القطع بالايجاب فإنّه لا يستلزم بالبال إلّا اذا كان بالفعل، فربّما يتصوّر الماهيّة و لا يخطر الدّاتى بالبال و حينئذٍ لا يثبت القطع بايجابها لها فلا يكون القطع بالايجاب لازم تصوّر الماهية، هذا كلام الامام، و اعترض الشّارح: أنّ القطع بالايجاب بالفعل، يستلزم الاخطار بالبال، كما أنّ امتناع السّلب بالفعل يستلزمه، و امتناع السّلب بالقوّة لا يستلزم الاخطار بالبال، كما أنّ القطع بالايجاب بالقوّة لا يستلزمه، فلو كان معنى امتناع السّلب أنّه على تقدير اخطار بالبال، كما أنّ القطع بالايجاب بالقوّة لا يستلزمه فلو كان

الحقيقي، لا يُحمل على كَلِّه بالمواطاة والذاتى يحمل على الماهية، بل انما يكون اللفظ الدال عليه جزءاً من حدها، فهو يشبه الجزء لذلك، وقد اضطر الى اطلاق الجزء عليه لعوز العبارة عنه.

ثمَّ انه يبين الفرق بين علل الماهية، علل الوجود بالخاصية الأخيرة المذكورة، فانها موجودة لعلل الماهية غير موجودة لعل الوجود، فقال:

«و لهذا لا نفتقر فى تصوّر الجسم جسماً الى أن نمتنع عن سلب المخلوقيّة عنه من حيث تصوّره جسماً، و نفتقر فى تصوّر المثلث مثلاً الى أن نمتنع عن سلب الشكلية عنه».

قال الفاضل الشارح:

«الامتناع عن السلب يلزمه القطع بالايجاب ألا أن الامتناع عن السلب، يستلزم

معنى امتناع السلب أنه الفرق الذى ذكره الامام راجع لا الى المفهوم اللغوى لامتناع السلب و قطع الايجاب، بل الى المفهوم الاصطلاحي، فان معنى امتناع السلب عند عامة المنطقيين أن الماهية اذا تصوّرت، تصوّرت أجزاؤها و امتنع الحكم بسلبها عنها. قوله: «ظهور هذه الخاصية يتوقّف على اخطار الذاتى بالبال و معنى وجوب الارتباب عندهم هو أن تصوّر الجزء لا ينفك عن تصوّر الماهية و تصوّر الذاتى و امتيازه عنها» وهذا معنى قوله: ظهور هذه الخاصية يتوقّف على اخطار الذاتى بالبال و معنى وجوب الاثبات عندهم هو أن تصوّر الجزء لا ينفك عن تصوّر الماهية و هذا قد يحصل و ان لم يكن الذاتى مُخَطراً بالبال و لذلك قال اولاً الامتناع عن السلب يلزمه القطع بالايجاب اشارة الى المفهوم اللغوى لا نقول: الشيخ صرح فى «الشفاء» بأن امتناع السلب و وجوب الاثبات متلازمان، و كيف وجه كلامه على اصطلاح غيره، على انّا ان اعتبرنا تفسير المتأخرين، فهم لم يعتبروا فى امتناع السلب ألا تصوّر الماهية و الذاتى و تصوّرهما لا يستلزم الاخطار بالبال، و لئن سلّمنا فوجوب الاثبات يستلزم امتناع السلب لأنه لما لم ينفك تصوّر الجزء عن تصوّر الماهية فتصوّر الماهية يستلزم مجموع التصوّر و هما كافيان فى امتناع السلب، فيكون تصوّر الماهية مستلزم للتصديق السلبى و هم قد صرّحوا بأن وجوب الاثبات، اخص من الامتناع بالسلب فلو استلزم امتناع السلب الاخطار بالبال، لا يستلزمه وجوب الاثبات ايضاً، سلّمنا ذلك لكنّ القريب ليس بتام، لان تصوّر الماهية يستلزم وجوب الاثبات على ذلك التفسير كما يستلزم امتناع السلب، م.

احضار الذاتى بالبال أيضاً الذى هو شرط فى أن يظهر الخاصية المذكورة له، و القطع بالايجاب لا يستلزم لأنه قد يكون بالفعل، وقد يكون بالقوة القريبة من الفعل، وذلك عند ما لا يكون الذاتى مخطراً بالبال، بل يكون الذهن ذاهلاً عن الالتفات اليه، و لذلك عدل عن ذكر القطع بالايجاب الى العبارة عنه بالامتناع عن السلب».

**اقول:** وهذا فرق ضعيف لأن الامتناع عن السلب، و القطع بالايجاب متلازمان و حكمهما فى استلزام اخطار الذاتى بالبال، اذا كانا بالفعل، و فى عدم استلزامه اذا كانا بالقوة واحداً.

قوله: «من حيث تتصوره جسماً».

فائدة هذا القيد أن امتياز الماهية عن الوجود، لا يكون إلا فى التصور، فعملها لا تمتاز عن علل الوجود الأ هناك.

قوله: «و ان كان هذا فرقاً غير عام».

أى: ليس فرقاً بين الذاتيات و جمع العرضيات، فإن بعض العرضيات يُشاركها فيه كما - مر - بل هو فرق خاص بين الذاتيات و بين لوازم الوجود التى لا يلزم الماهية، و مثاله أن يفرق بين المثلث و الدائرة، بأن المثلث مضلع بخلاف الدائرة، فإن المضلع، و ان كان يعم المثلث و غيره لكنه يفيد الفرق فى الموضوع المطلوب.

### \* اشارة الى الذاتى المقوم \*

«اعلم ان كل شىء له ماهية، فانه انما يتحقق موجوداً فى الأعيان أو متصوراً فى الأذهان، بأن يكون أجزائه حاضرة معه».

**اقول:** الماهية مشتقة عن «ما هو» و هى، ما به يُجاب عن السؤال بـ«ما هو»، و المراد ههنا كل شىء له ماهية مركبة، دون البسائط، ويدل عليه ذكر الأجزاء، و انما خص البيان بالمركبات لأنه يريد بيان القسم الأول من الذاتيات التى يعرفها الجمهور.

قوله: «و اذا كانت له حقيقة غير كونه موجوداً بأحد الوجودين، غير مقوم به».

يعنى: بالوجودين الخارجى و الذهنى، و الشئ قد يكون حقيقته هو الوجود الخاص به و هو «واجب الوجود» لذاته، و قد لا يكون و قد لا يكون و هو ما عداه، لكنه اذا أخذ موجوداً كان الوجود مقوماً له من حيث هو كذلك.

قوله: «فالوجود معنى مضاف الى حقيقتها لازم أو غير لازم». الوجود اللّازم هو لما يدوم وجوده، و غير اللّازم لما لا يدوم.

قوله: «و اسباب وجوده ايضاً غير اسباب ماهيته مثل الانسانية، فانها فى نفسها حقيقة ما و ماهيته ليس أنها موجودة فى الأعيان أو موجودة فى الأذهان مقوماً لها بل مضافاً إليها، و لو كان مقوماً لها لاستحال أن يتمثل معناها فى النفس خالياً عما هو جزؤها المقوم فاستحال أن يحصل لمفهوم الانسانية فى النفس وجود و يقع الشك فى أنها هل لها فى الأعيان وجود أم لا؟. أما الانسان، فعسى أن لا يقع فى وجوده شك لا بسبب مفهومه بل بسبب الاحساس بجزئياته. و لك أن تجد مثلاً لفرضنا فى معانٍ آخر».

اقول: أسباب الوجود هى «الفاعل» و «الغاية» و «الموضوع». و أسباب الماهية «الجنس» و «الفصل» من حيث الوجود فى العقل و «المادة» و «الصورة» من حيث الوجود فى الخارج.

قوله: «فجميع مقومات الماهية داخله مع الماهية فى التصور، و ان لم يخطر بالبال مفصلة».

المركبات لا توجد أجزاءها متميزة<sup>١</sup>، فللإنسان أن يتصورها و أن يميز بين اجزائها و

١ - قوله: «المركبات التى لا توجد اجزاؤها متميزة»، اعلم انّ الانسان ربما يتصور شيئاً و لا يلتفت الى صورته الحاصلة فى ذهنه فلا يلاحظها و لا يميزها عن غيرها و ربما يلاحظها و يميزها عن غيرها و الاولى العلم «الاجمالى» و الثانى «التفصيلى»، ثم انه اذا قصد تصور شئ فعند حصول صورته فى الذهن يلاحظها و يميزها عن غيرها، و هذا معلوم بالوجدان، بخلاف ما اذا لم يقصد تصوره، و يحصل فى ذهنه اتفاقاً، فربما لا يلاحظه و لا يفصله عن غيره، و لا خفاء



يفصلها و يلاحظ كل واحدٍ منها وحده منفرداً عن غيره، وذلك لقوته المميزة، فالتفاتة بالقصد الأول الى المتصور الأول و ان كان مشروطاً بحضور الأجزاء معه بالقصد الثانى، كما يكون عليه فى الوجود مغايراً لالتفاتة بالقصد الأول الى صور الأجزاء المفصلة

فى أنه اذا قصد تصور ذلك، فهى مقصودة بالقصد الثانى، كما يكون علته فى الوجود أى كما أن الموجد اذا أراد ايجاد مركبٍ فلا بد أن يوجد أجزاؤه، لكن المقصود أولاً و هو ذلك المركب لا الاجزاء، كذلك الانسان اذا حاول تصور المركب فهو المقصود دون الاجزاء، اذ قد عرفت هذا، فنقول: اذا أدرك مركبٌ فهو لا مقصود بالقصد الاول، يكون ملاحظاً مميزاً عن غيرها، و اما أجزاؤه فلما لم يكن مقصوده فهى و ان وجب حضورها فى الذهن ألا أنه ربما لا يلتفت اليها و لا يلاحظها لكن له أن يميز بينها و يلاحظ كل واحدٍ منها بقوله المميزة و ذلك يكون بقصدٍ مسألفٍ يتوجه اليها نفسها، ففرق فى تصور الاجزاء بين ما يقصد المركب و بين ما يقصد الاجزاء و ان كان تصورهما حاصلًا بحسب التصديق، و ربما مثل ذلك أبنا اذا سئلنا عن مسألة نعلمها فهى قبل الشروع فى جوابها حاصلة بحسب التصديق، و ربما مثل ذلك أبنا اذا سئلنا عن مسألة نعلمها فهى قبل الشروع فى جوابها حاصلة فى الذهن، غير ملتفت اليها و اذا شرعنا فى الجواب، و قررنا فيها من المعلومات واحداً واحداً، فلا شك أننا نتخيل مفصله، و اما قيد «المركبات بالتي لا يوجد أجزاؤها متميزة» لان الكلام فى الذاتيات، و هى لا يكون ألا كذلك، و بعض الناظرين فى هذا الكلام و لعلة الامام، ظنه مشتملاً على تناقض، لان العلم هو حصول صورة المعلوم فى العالم، و الذاتيات مختلفة بحسب الماهية، و اذا علم الماهية المركبة فاما أن يحصل من كل من ذاتياتها صورة او لا، فان لم تحصل كان شئ من الذاتيات، غير معلوم و ان حصل من كل منها صورة فاما أن يكون الحاصل صورة واحدة مطابقة لكل واحد من الذاتيات او يحصل الصورة الواحدة الذهنية مطابقة لكل واحد من الذاتيات كان للشئ الواحد ماهيات مختلفة و أنه محال فتعين أنه لا بد أن يكون فى العقل صور مختلفة بازاء كل واحد من الذاتيات صورة واحدة منها، و لاننى بالعلم التفصيلي ألا ذلك ظهر أن أحد الامرين لازم اما عدم العلم بالذاتى عند عدم العلم بالماهية و اما العلم التفصيلي على تقدير عدمه و كل منها تناقض صريح و جوابه أن الحاصل فى العقل صورة مختلفة ألا أنها غير ملحوظة و غير ملتفت اليها و لهذا عبر عن العلم الاجمالى بالحالة البسيطة التى هى مبدء التفاصيل، فان العقل ما لم يلاحظ، لم يحصل عنده صور مختلفة متعددة، م.

المُتميزة الحاصلةُ عندهُ بحسبِ تصرّفهِ في المُتصوّر الأوّل وقد يكونُ الأوّل حاضراً بالفعل ملتفتاً اليه بالقصد الأوّل من دون أن يكون الثّاني معه كذلك، وان كان الأوّل لا يتمُّ إلّا وأن يكون الثّاني حاصلاً معه بحيثُ يكونُ له أن يحضرها متى شاء و يلتفتُ اليها بقصدٍ مستأنفٍ و التفاتٍ مجرّد عن تجسّم اكتساب، كالمعلومات الحاصلة التي لا يلتفتُ اليها الذّهن بالفعل؛ وله أن يلتفتُ اليها متى شاء.

فقوله: «فجميعُ مقوّمات الماهيّة داخلّة مع الماهيّة في التّصوّر». اشارة الى حضور المتصور الأوّل مع أجزائه كما ذكره في أوّل الفصل بقوله: «أنّ كلّ شيء له ماهيّة» فأنّه إنّما يتصوّر مع حضور أجزائها وقوله: «و ان لم يخطر بالبال مفصلة»، اشارة الى التّصوّر التّفصيليّ الثّاني الذي ذكرناه.

قوله: «كما لا يخطرُ كثيرٌ من المعلومات بالبال لكنّها اذا اخطرت بالبال تمثّلت». اشارة الى المثال المذكور من المعلومات الحاصلة غير المُتلفت اليها. فظهر معنى كلامه من غير تناقضٍ كما ظنّه بعض الناظرين.

قوله: «فالذّاتيات للشيء بحسب عرف هذا الموضع من المنطق هي هذه المقوّمات». اشارة الى الذّاتيّ المتعارف بين الجمهور في هذا الموضع؛ فإنّ الذّاتيّ في كتاب البرهان يُطلقُ على ما هو أعمُّ من الذّاتيّ ههنا.

قوله: «و لأنّ الطّبيعية الأصليّة لا تختلفُ فيها إلّا بالعدد، مثل الانسانية». يريدُ بيانُ القسم الثّاني من الذّاتيّ المذكور الذي لا يعرفه الجمهور و لنقدّم لتعريفه مقدّمة فنقول: المعاني التي لا يمنعُ مفهوماتها وقوعُ الشّركة فيها، قد يؤخذ من حيث هي، لا من حيث أنّها واحدة أو كثيرة، أو جزئيّة أو كليّة، أو موجودة أو غير موجودة، بل من حيث تصلح لأن تكونُ معروضات لهذه المعاني، و تصيرُ بحسب عروضها واحدة أو

كثيرة، أو جزئية أو كلية، أو موجودة أو غير موجودة<sup>١</sup>، وحينئذ يكون العارض و المعروض شيئين لا شيئاً واحداً، فإنها تُسمى من حيث هي كذلك طبائع، أى طبائع أعيان الموجودات وحقائقها، وهى التى تسمى بالكللى الطبعى، و يُسمى عارضها الذى يجعلها واقعاً على كثيرين بالكللى المنطقى، والمركب منهما بالكللى العقلى، فقله: «ولأنَّ الطَّبِيعَةَ الْأَصْلِيَّةَ»، اشارة الى تلك المعانى وحدها وهى قد تكون غير محصّلة، تتحصّل بأشياء يقترن اليها، وهى المعانى الجنسية التى تتحصّل بالفصول، وقد تكون متحصّلة، تتكثّر بالعدد فقط، أى لا يكون اختلاف ما بين جزئياتها إلّا بالعوارض الخارجة عن ماهياتها، وهى المعانى النوعية.

قوله: «التى لا تختلف فيها إلّا بالعدد».

يُريد تخصيصها بالقسم الثانى.

قوله: «فإنها مقومة لشخص لشخص تحتها».

أى: الطَّبِيعَةُ النَّوعِيَّةُ أيضاً للأشخاص المختلفة بالعدد، وكيف لا و تلك الطَّبِيعَةُ أَمَّا هِىَ تمام ماهية تلك الأشخاص.

قوله: «و يفضل عليها الشخص بخواص له».

اشارة الى ما ذكرنا من كونها متكثّرة بالعوارض الخارجة عنها، فإنّ هذا الانسان و ذلك الانسان لا يختلفان من حيث الانسانية التى هى ما هيتّهما، بل يختلفان بالاشارة الحسية وولوازمها؛ من اختلاف المادّة والأين والوضع وغير ذلك، وكلّها خارجة عن الانسانية المجردة.

قوله: «فهى أيضاً ذاتية».

و ذلك لوجود الخاصيات الثلاث المذكورة فيها وهو المقصود.

### \* اشارة الى العرضي اللّازم الغير المقوم \*

«و اما اللّازم الغير المقوم، ويخص باسم اللّازم وان كان المقوم أيضاً لازماً، فهو الذي يصحب الماهية ولا يكون جزءاً منها».

**اقول:** لازم الشيء بحسب اللغة هو ما لا ينفك الشيء عنه، وهو اما داخل فيه أو خارج عنه، والأول هو الذاتى المقوم، والثانى هو المصاحب الدائم، فان المصاحب منه ما يصاحبه دائماً، ومنه ما يصاحبه وقتاً ما، وسبب المصاحبة اما أن يكون بحيث يمكن أن يعلم، أو لا يكون، والأول ينسب الى اللزوم فى العرف، والثانى ينسب الى الاتفاق، فان الاتفاق لا يخلو عن سبب ما، ألا أن الجاهل بسببه، ينسبه الى الاتفاق، فاللّازم ههنا هو المحمول الخارج عن الموضوع الذى لا ينفك الموضوع عنه فى حال من الأحوال بسبب من شأنه أن يكون معلوماً<sup>١</sup>، والذاتى أيضاً محمول لا ينفك عنه الموضوع فى حال من الأحوال بسبب معلوم ألا أنه ليس خارجاً عنه، فهو لازم بحسب اللغة دون الاصطلاح و الشيخ عرّف اللّازم بأنه الذى يصحب الماهية ولا يكون جزءاً منها، وهذا التعريف يتناول أيضاً ما يصحبها من العرضيات، لا دائماً، أو بالاتفاق، لكن مراد الشيخ تمييزه عن الذاتى، فهو تعريف له بالقياس الى الذاتيات لا الى سائر العرضيات كما مرّ فى الفرق بين الذاتيات ولوازم الوجود.

قوله: «مثل كون المثلث مساوى الزوايا لقائمتين وهذا و أمثاله من لواحق يلحق المثلث عند المقاييسات، لحوقاً واجباً».

**اقول:** المحمولات الخارجة اما أن يلحق الموضوع لا بالقياس الى شىء خارج عنه،

١ - قوله: «بسبب من شأنه أن يكون معلوماً يتناول السبب الاتفاقى، فانه وان كان مجهولاً ألا أنه من شأنه العلم به» ولعل المراد بسبب معلوم على ما ذكره فى الذاتى و تعريف الشيخ اللّازم ليس تعريفاً على الإطلاق، بل بالقياس الى الذاتى لا يقال المعرف لأبداً أن يكون مساوياً للمعرف فالامتياز عن البعض غير كافٍ لأننا نقول شرط المساواة انما هو فى التعريف التام وأما فى غيره فلا على ما صرح به فى كتاب «الشفاء» فى صناعة البرهان، م.

بل بقياس بعض أجزائه الى بعض كالمستقيم للخط أو بقياس الموضوع الى ما فيه كالضاحك والابيض للانسان فأنهما يحملان عليه لأجل وجود الضحك والابيض فيه، واما أن يلحقه بالقياس الى شىء خارج عنه<sup>١</sup> كنصف الاثنين الذى يحمل على الواحد

١ - قوله: «و اما أن يلحقه بالقياس الى شىء خارج عنه» و لقائل أن يقول: المحمول اللاحق للموضوع بالقياس الى أمر داخل فيه أى حال فيه من هذا القليل فيكون قسماً له و الجواب أن المراد بالخارج ما لا يكون جزءاً من الموضوع، لا قائماً به فما لا يلحق بالقياس الى الخارج يكون لاحقاً اما بالقياس الى الجزء، أو بالقياس الى القائم به، قال الامام: اما أورد مساواة زوايا المثلث لقائمتين لأن المحمولات الخارجية اما أن لا يحتاج لحوقها للموضوع الى اعتبار شىء من الخارج، واما أن يحتاج الى اعتباره، والاول مثل كون المثلث مساوى الزوايا لقائمتين، وإن هذا الصفة لا يلحق المثلث الا عند اعتبار أمر خارج عنه، وهو الزاويتان القائمتان؛ ثم إن هذه الصفات الاعتبارية غير متناهية فإن زوايا المثلث مثل قائمتين ونصف أربع قوائم وثلث ستة قوائم واهل جراً الى ما لا نهاية له، ولما كان مراد الشيخ أن يبين أن من اللازم ما لا يكون ذاتيه لا جرم أورد المثال من الصفات الاعتبارية التى هى غير متناهية حتى عليه بيان أنها ليست من المقومات لأنها لو كانت مقومة لزم أن يكون لشيء مقومات غير متناهية ذهنية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار ووقوف الذهن عند حدما. و اجاب بأن هذه الصفات لو كانت مقومة للماهية الخارجية لزم حصولها فى الذهن والخارج لكنها ليست خارجية فلا تكون مقومة. قال الشارح: أشعر ما ذكره من أن الصنف الثانى وهو الذى بحسب الاعتبار لا وجود له فى الخارج ومن عدم مقايسة الاول الى الاعتبار والفرض أن الصنف الاول موجود فى الخارج وهو خطأ لأنه لو اراد به أنه موجود بوجود مستقل فقد بان بطلانه، و الا لم يكن محمولاً على الموضوع لاستدعائه الاتحاد فى الوجود، وان أراد أنه موجود بوجود الموضوع، فجميع المحمولات شأنها كذلك، ثم حقه بان المحمول، له وجود مستقل فى العقل فاكون الشىء محمولاً امر عقلى، واما فى الخارج فليس له وجود مستقل اذ ليس له وجود فى الخارج الا البياض مثلاً الابيض ليس فى الخارج شيئاً آخر غير موضوعه و غير البياض، ولهذا قيل أن «الحمل» و «الوضع» من المعقولات الثانية لاستدعائهما التغاير بين وجود الموضوع والمحمول والتغاير بينهما ليس الا فى العقل، فالحمل والوضع يتوقفان على التغاير بين وجوديهما الذين لا يحقق الا فى العقل فالحمل من الامور الاعتبارية و المعقولات الثانية، ثم تعرض لدفع منع الملازمة بأن مراد الشيخ من لزوم تركيب

بقياسه الى الاثنين، فانه مهما قيس الى الثلاثة صارت نصيفه ثلثيه، و مساوى الزوايا لقائمتين محمول على المثلث قد لحقه بقياس زواياه الى قائمتين فهو من النصف الثانى، و جميع ذلك اما أن يلحق الموضوع لحوقاً واجباً أو ممكناً و الأول هو اللازم، و الثانى ما عداه. سواء لحقه اتفاقاً أو لحقه لحوقاً غير دائم، و هو المراد من قوله: «و هذا و أمثاله من لواحق يلحق المثلث عند المقايسات لحوقاً واجباً».

قوله: «و لكن بعد ما يقوم المثلث بأضلاعه الثلاثة»،  
اشارة الى كونها عرضية غير ذاتية، لأن الذاتية أيضاً تلحقه لحوقاً واجباً و لكن ليس بعد ما يقوم.

قوله: «و لو كانت أمثال هذه مقومات، لكان المثلث و ما بهجرى مجراه يتركب من مقومات غير متناهية».

و ذلك لأن مقياسه الى كل واحد مما عداه لا ينحصر فى حد، فكما أن زوايا المثلث مساوية لقائمتين، فهي مساوية لنصف أربع قوائم و لثلث ست قوائم و هلم جراً. و قول الفاضل الشارح مشعر بأنه جعل المحمولات التى ليست بالقياس الى امور خارجية عن الموضوع موجودة فى الخارج، و التى ليست بالقياس اليها موجودة فى الذهن دون الخارج، ثم استنكر كون الصنف الثانى غير متناهية، لوقوف الذهن عند حد ما و الحق أن كون الشيء محمولاً على شيء، أمر عقلى، سواء كان بالقياس الى أمر خارج أو لم يكن بالقياس الى شيء؛ فإن الموجود فى الموضوع، ليس ألا البياض مثلاً أما كون الموضوع أبيض ليس فى خارج العقل أمراً زائداً على البياض و على موضوعه، و لذلك كان الحمل

المثلث من أجزاء غير متناهية أنه يلزم تركبه من أجزاء غير متناهية بالقوة و الامكان لا من أجزاء غير متناهية بالفعل و هذه الملازمة بيّنة لأنها لا تقف على حد، بل يمكن فرضها متى اقتدر العقل على فرضها و اعتبارها، لكن من المحال أن يتركب المثلث من امور غير متناهية بالقوة لأن أجزاء الموجود لابد أن تكون موجودة بالفعل، و أما جواب منعه فضعيف لجواز تقدم الوجود الخارجى بالاجزاء الذهنية، م.

و الوضع من المعقولات الثانية، و أما كونُ بعض المحمولات غير متناهية، فهو بحسب القوة و الامكان، و ليس يخرجُ منها الى الفعل ابدأاً أَلَّا ما يتناهى عدده، كما هو الحال فى سائر الأشياء، التى يوصف باللانهاية كالأعداد و غيرها، و العلةُ فى امتناع كونِ أمثال هذه المحمولات مقومات، هى أنَّ الموجود بالفعل، لا يُمكن أن يتقوم بأجزاء لا توجدُ أَلَّا بالقوة، فإنَّ أجزاء الشئ يجبُ أن تكون حاضرة معه، لا ما استحسسه الشارح، من أنَّ الموجود خارج الذهن لا يتوَم بالأجزاء الذهنية.

قوله: «و أمثالُ هذه ان كان لزومها بغيرِ وسط كانت معلومة<sup>١</sup> واجبة للزوم فكانت

١ - قوله: «و أمثالُ هذه ان كان لزومها بغيرِ وسط كانت معلومة» هذه اشارة الى صفة المُساواة للمثلث، و أمثالها هى سائر اللوازم التى تلحق الموضوعات عند المقاييسات، و أنما خصَّص القسمة بها؛ لأنَّ الثَّابت بالبرهان ليس أَلَّا أنَّ الصَّفات الاضافية خارجة عن الماهيات، و أما الصَّفات الغير الاضافية، فلم يثبت بعد خروجها، و لهذا سيمثل اللزوم المبيِّن يكونُ كُلَّ عدد مساوياً للأجزاء مقارناً له، فإنَّ المُساواة و المُقارنة أنما يقبلان بالقياس الى الغير أو نقول هذه اشارة الى اللوازم الاضافية، و المراد بامثالها اللوازم مطلقاً فإنَّ جميع اللوازم يشاركُ هذه فى اللزوم و قد قسَّمها الى ما لزومها لا بوسط فيكون بينة لموضوعاتها، و الى ما لزومها بوسط، و هذا يستلزمُ أن تكون القضية اما أولية أو كسبية و ليس أنَّها لو لم يكن بوسطٍ كانت بينة بالمعنى الاعم، فضلاً عن أن يكون بينة بالمعنى الاخص، و أنما يكونُ كذلك لو لم يتوقف اللزوم على شئٍ آخر من الحدس، و الاحساس و التجربة و غيرها، و زعم الشَّارح أنَّ اللزوم بغيرِ وسط لأبَد أن يكون بيناً بالمعنى الاخص لأنَّ اللزوم هو امتناع الانفكاك، و متى امتنع انفكاك الشئ عن آخر، كانت ماهية الملزوم مقتضية له و اذا لم يكن اللزوم بوسط، كان الملزوم كافياً فى تحقُّق اللزوم و أنما يتحقق الملزوم بتحقُّق اللزوم سواء كان فى العقل، أو فى الخارج، فتعقله يستلزم تعقل اللزوم، و لعلَّه أنما فهم المعنى الاخص من قوله ان كان لزومها بغيرِ وسط كانت معلومة أى من العلم بالماهية، و جوائهُ أن انتفاء الوسط فى التصديق لا يستلزم انتفاء الواسطة، لجواز أن يكون لزومه فى نفس الامر يتوقف على أشياء آخر و هو ظاهر و كأنَّه لم يفرق بين الوسط فى التصديق و الواسطة فى الثبوت، و قيل عليه لو استلزم تصوّر الملزوم تصوّر لازمه الذى لا بوسط، لا يستلزم تصوّر الماهية تصوّر جميع لوازمها سواء كانت بوسط أو لا، لأنَّ كُلَّ لازم فُرض من لوازم

الماهية لا غير اما أن يكون بوسط أو لا، فان لم يكن بوسط يكون تصوّر الماهية مستلزماً لتصوره، وان كان بوسط فان لم يكن لزومه للماهية بوسط، فكذلك وان كان لزومه بوسط عاد الكلام فيه ولا يتسلسل بل ينتهى الى اللازم بلا واسطة فيلزم من تصوّر الماهية تصوّره و من تصوّره تصوّر لازم لازمه و هلمّ جراً حتّى يحصل جميع العلوم الكبيّة أى جميع اللوازم التى لتلك الماهية بواسطة، و تقرير جوابه، أنّ اللازم على ثلاثة أقسام، الأوّل: اللازم بوسط، الثّانى: اللازم بلا وسط بحيث يكون لحوقه للملزوم بالقياس الى الغير، كما أنّ الاثنين نصف الاربعة، فإنّ النّصفية أنّما تلزم الاثنين بالقياس الى الاربعة و أكثر اللوازم المستعملة فى العلوم أنّما هو من هذا القبيل، الثّالث: ما يلزم لا بوسط، ولا يكون لحوقه بالقياس الى الغير، و هو فى غاية القلّة، و اليه اشار بقوله قلّما يكون فى الوجود؛ ثمّ اللازم الدّهن من تصوّره الى لازمه و لازم الذى لحوقه بالقياس الى الغير فلا يلزم من مجرد تصوّر الملزوم تصوّره. يلزم النّقض، لأنّه ذهب الى أنّ كلّ لازم بغير وسط بيّن، و أنّ اختلّ الجواب، و أيضاً لو كان كلّ لازم بغير وسط بيّن بالمعنى الاخصّ، كان كلّ بيّن بالمعنى الاعمّ بيّناً بالمعنى الاخصّ ضرورةً أنّ كل بيّن بالمعنى الاعمّ لازم بغير وسط، لكنّه باطل و أنّ لبطل العموم والخصوص. لأنّنا نقول: فى قوله الاندفاع، لا يستمرّ اذا غفل الدّهن عن ملاحظة الملزوم، دلالة على أنّ مجرد تصوّر الملزوم لم يكف فى تصوّر اللازم بل لا يدفع ذلك من اخطاره بالبال، فلا معنى لكون اللازم بيّناً، أنّ اذا ما خطر الملزوم بالبال تصوّر اللازم و اذا خطر اللازم بالبال تصوّر لازمه لكن تصوّر اللازم لا يوجب اخطاره بالبال، و حينئذٍ يندفع الاندفاع، فاللازم الذى يلحق بالقياس الى الغير لا شكّ أنّ تصوّر الماهية يوجب تصوّره و تصوّر الغير ايضاً، لكن لا يلزم اخطارها بالبال، فلا يستمرّ الاندفاع و أمّا حديث العموم فغير وارد لأنّهم ما فرقوا بين معنى البيّن، و فرق المتأخرين ليس حجة عليهم، و لئن سلّمنا الفرق لكن أحتمل العموم بحسب المفهوم و المساواة فى الصّدق، و هذا فى اللازم بلا وسط، و أمّا اللازم بوسط، فإنّما يكون بيّناً عند حضور الوسط فقط، لأنّ البيّن ما لا ينفك تعقله عن تعقل الماهية و أنّما لا ينفك تعقل اللازم بالوسط عن تعقل الماهية اذا حضر الوسط و اللازم بالوسط ملزوم اللازم، بغير الوسط، لأنّ اللازم بالوسط على قسمين، أحدهما ما يدخل الوسط فى ملزومه، و حينئذٍ يكون الملزوم خارجاً عن التوسّط و أنّ لكان داخلياً فى الملزوم و هو محالّ لفرض خروجه. و أمّا قوله: «و المقدّم لا يكون مطلوباً لاشتغال تصوّر الموضوع عليه» فإنّما يتمّ لو تصوّر الملزوم بكنّه الحقيقة، و هذا الاعتراض، ليس بواردٍ على كلام الشيخ، و ثانيهما ما يخرج



الوسط عن ملزومه سواء كان اللازم خارجاً عن الوسط أو لا يكون، والقسم الاول يسمى ماخذاً أولاً، والثانى يسمى ماخذاً ثانياً، أما أولاً، فلان أحد اللوازم بوسط فى العلوم انما هو على الوجهين واما ثانياً فلان الشيخ جعل كلاً من القسمين مأخذ الاثبات لازم بلا وسط، أما الاخذ الاول، فلان اللازم اذا كان خارجاً عن الوسط فلزمه للوسط ان لم يكن بوسط فهو المطلوب، وان كان بوسط ثانٍ، عاد الكلام فيه، فان كان لزوم اللازم آياه بوسط ثالث، يتسلسل وهو محال، و على تقدير جوازه، يلزم الخلف من وجه آخر، وهو أن كل ما فرضناه وسطاً لا يكون وسطاً تاماً، لانه يكون بين اللازم الاول وبين الملزوم أوساط غير متناهية، ومجموع تلك الاوساط لا يشك انه وسط اذ يصدق عليه أنه ما يقترن بقولنا لانه حين يقال لانه كذا فالوسط التام لا يكون الا مجموع تلك الاوساط فهو بالنسبة الى مجموع الاوساط وحينئذ لو كان بين اللازم الاول وبين مجموع الاوساط وسط آخر، لم يكن مجموع الاوساط مجموع الاوساط فهو بالنسبة الى مجموع الاوساط الذى هو بالحقيقة ما فرض وسطاً أولاً لم يكن لازماً بوسط، وهذا معنى قوله: و اذا لم يكن كل ما فرض وسطاً بوسط فلا وسط أى اذا لم يكن كل ما فرض وسطاً وسطاً فلم يكن بين اللازم الاول والوسط التام أعنى الوسط الاول وسط، واما المأخذ الثانى فظاهر وحاصل الكلام أن الشيخ لما حاول ابطال قول من قال ان كل ما يمتنع دفعه عن الماهية ذاتي، بين ذلك أن اللازم بوسط او بغير وسط وأياً ما كان يتحقق لازم بغير وسط بالضرورة أو بالبرهان و كل لازم بغير وسط فهو ممتنع الدفع عن الماهية وينعكس الى بعض ما يمتنع رفعها عن الماهية فهو لازم ولا شىء من اللازم بذاتى ينتج أن بعض ما يمتنع رفعه عن الماهية ليس بذاتى وهو المطلوب. والامام نسب هذا البيان الى التطويل، وغفل عن اشتماله على فوائد منها قسمة اللوازم الى الاولية، و الى الكسبية، على محاذاة ما فى العلوم، ومنها ايراد مأخذ البرهان البرهان الذى أورده ليس كما ذكره لان القسمة ليست حاصرة فان الماهية التى لم تعرض من حيث هى لازماً بل بتوسط غيرهما، ينقسم الى أقسام ثلاثة، لان الوسايط اما ان يكون غير متناهية أو متناهية والمتناهية اما على طريق الدور، أو لا على طريقه، وفيه نظر، لان الامام قسم قسمة مستوفاة لانه قال: الماهية اما تقتضى من حيث هى شيئاً من لوازمها أو لا يقتضى، و القسمة الذاتية بين النفى والاثبات كيف لا يكون حاصرة، واما القسم الثالث غير محتمل أو على تقدير عدم اقتضاءها شيئاً من اللوازم يكون كل لازم بوسط، فيتسلسل أو يدور، ولا يحتمل غيرهما، نعم السؤال انما يدل على الملازمة الثانية اذ لا يلزم من عدم اقتضاء الماهية من حيث

ممتنعة الرفع في الوهم مع كونها غير مقومة.

**اقول:** مطلوب الشيخ أن يثبت وجود لوازم بيّنة يمتنع رفعها في الذهن مع وضع ملزوماتها، فإنّ قوماً من المنطقيّين أنكروا أن يكون في اللوازم ما يمتنع رفعه وقالوا: كلّ ما يمتنع رفعه في الذهن، فهو ذاتيّ مقوم؛ وذلك لأنهم وجدوا هذا الحكم معدوداً في الخاصيّات الثلاث المذكورة للذاتيّ. فأورد الشيخ لاثبات مطلوبه قسمة حاذي بها أقسام العلوم الأوّليّة، و المكتسبة البرهانيّة، وذلك أن يقال: المحمول اللّازم لا يخلو من أن يكون لزومه للموضوع لا بتوسّط شيء آخر؛ بل لأنّ ذات الموضوع أو المحمول، لما هي هي، تقتضي ذلك اللزوم. أو يكون بتوسّط أمرٍ مغاير لهما يقتضيه.

و القسم الأوّل يقتضي أن يكون المؤلّف من ذلك الموضوع و المحمول قضية لا يتوقّف الحكم فيها إلّا على تصوّرهما فقط، فيكون من الأوّليات و القسم الثّاني يقتضي أن يكون المؤلّف قضية مكتسبة من جملة القضايا التي يشتمل العلوم البرهانيّة على أمثالها، وذلك لأنّ محمولات المطالب العلميّة لا تكون مقومات لموضوعاتها، بل تكون اعراضاً ذاتيّة لها، كما ذكر في صناعة البرهان. فقوله: «و أمثال هذه ان كان لزومها بغير وسط»، إشارة إلى القسم الأوّل.

و قوله: «كانت معلومة» أي معلومة من غير اكتساب واجبة للزوم، وذلك لوجود السبب الموجب للزوم فكانت ممتنعة الرفع في الوهم مع كونها غير مقومة، وذلك مناقض لما ذهب اليه القوم المذكور من المنطقيّين و هو مطلوب الشيخ.

و اعلم أنّ الحكم بكون المحمول اللّازم بغير وسط بيّناً للموضوع، لا يحتاج إلى البرهان الطويل الذي أقامه الفارح على ذلك، و إلى حلّ تلك الشكوك التي أوردتها عليه و أحال بعضها إلى سائر كتبه، وذلك لأنّ اللزوم لما كان مفسّراً بعدم الانفكاك، كان كلّ ما يلزم شيئاً بغير توسّط شيء آخر فالشيء لا ينفك عنه سواءً يلزمه في العقل أو في الخارج، و لا معنى للزوم العقليّ إلّا أنّ تعقل الملزوم لا ينفك في العقل عن تعقل لازمه؛ و ذلك هو المراد من كونه بيّناً له. و أمّا اللّازم بتوسّط شيء آخر فانه لا ينفك عند حضور

هي شيئاً من اللوازم أن لا يلزمها لازم، و المنع وارد أيضاً على الملازمة الاولى فإنّ عدم الوساطة في الثبوت لا يستلزم عدم الوساطة في التصديق، م.

المتوسط، وقد ينفك مع غيبته، فلا يكون عند الانفكاك بيّناً. وما قيل على ذلك: من أنه يقتضى أن يكون الذّهن منتقلاً عن كلّ ملزوم الى لازمه ثم الى لازم بالغا ما بلغ حتّى يتحصّل اللوازم بأسرها بل جميع العلوم المكتسبة دفعةً فى الذّهن فليس بوارٍ، وذلك لأنّ اللوازم المترتبة التى يتلازم جميعها، بحسب ماهياتها لا بالقياس الى غيرها فقد يُمكن أن يستمرّ الاندفاع فيها ما لم يطرء على الذّهن ما يوجبُ اعراضه عن تلك المُتلازمات والتفاتة الى غيرها، ولكنها قلّما تكون فى الوجود فضلاً عن أن تكون غير محصورة، و اللوازم التى توجدُ غير محصورة وهى التى تشتمل على امثالها اكثر العلوم فإنّها هى التى تكون بحسب قياس الموضوع الى غيره، وهى أنّما تتحصّل عند تصوّر الامور التى اليها يُقاس الموضوع و تصوّر تلك الامور الذى هو شرطٌ فى حصولها بواجب الحصول على الترتيب المؤدى الى وجود تلك اللوازم المترتبة، فاذن قد اندفع ذلك الاشكال و نرجع الى ما كنّا فيه.

قوله: «و ان كان لها وسط يتبيّن به».

اشارة الى القسم الثانى وهو أن يكون اللازم بوسط، كما يكون فى العلوم المكتسبة.

قوله: «علمت واجبة به».

اشارة الى أن اللازم لا يكون بيّناً مطلقاً أنّما يكون بيّناً عند حضور الوسط فقط.

قوله: «و اعنى بالوسط ما يقرن بقولنا لأنّه حين يقال لأنّه كذا».

اشارة الى أن الوسط هو الذى يفيد لميّة اللزوم، أى به يقوم البرهان على اثبات ذلك المحمول لموضوعه. ثم انّ الشيخ أراد أن يتوصّل من النّظر فى حال الوسط الى اثبات لازم بيّن ينتهى تحليل اللوازم غير البيّنة اليه، وقد بان فى علم البرهان أنّ الوسط فى البراهين على المطالب، امّا أن يكون مقوّياً لموضوع المطلوب، أو يكون عارضاً له، فان كان مقوّياً امتنع أن يكون محمول المطلوب مقوّياً للوسط؛ لأنّ مقوم المقوم، مقوم المقوم لا يكون مطلوباً لاشتغال تصوّر الموضوع عليه، بل يجب أن يكون عارضاً له ألبتّة، وان كان الوسط عارضاً للموضوع جاز أن يكون المحمول مقوماً للوسط و جاز أن يكون عارضاً

أيضاً له فهذان مأخذان يشملان على اصناف البراهين و يسمى الأول مأخذاً أولاً والثانى مأخذاً ثانياً.

فقوله: «فهذا الوسيط ان كان مقوياً للشيء لم يكن اللازم مقوياً لأن مقوم المقوم مقوم بل كان لازماً له ايضاً»، اشارة الى المأخذ الاول و إنما لم يجر ان يكون اللازم مقوم المقوم لأن فرضناه خارجاً و جزء الجزء داخلاً ثم أراد أن يتوصل عن هذا المأخذ الى مطلوبه فأورد قسمة اخرى و هي:

«ان اللازم الأول اما أن يكون لزومه للوسط بوسط آخر أو يكون بغير وسط» ثم ابطال القسم الأول بأن قال:

«فان احتاج الى وسط تسلسل الى غير النهاية فلم يكن وسط»، اى يحتاج كل وسط فى لزومه الى وسط آخر و يتسلسل، و هو باطل لكونه غير مؤدً الى ثبوت اللزوم الأول المفروض ثبوته، و مع جوازه يشتمل على الخلف من وجه آخر و هو كون ما فرضناه وسطاً ليس بوسط، بل جزء من امور غير متناهية هى باسرها الوسط، و اذا لم يكن كل ما فرض وسطاً بوسط فلا وسط و هو المراد بقوله «فلم يكن وسط» و لفظة لم يكن ههنا فعل تام.

قوله: «و ان لم يحتج فهناك لازم يبين اللزوم بلا وسط».

اى: لما بطل القسم الأول ثبت القسم الثانى و هو مطلوبه ثم انتقل الى المأخذ الثانى بقوله: «و ان كان الوسط لازماً متقدماً».

اى: كان الوسط المفروض أولاً لازماً للموضوع متقدماً لزومه للموضع على لزوم المحمول له، و القسمة المذكورد واردة ههنا أيضاً ألا لم يفصلها ايجازاً بل قال مبطلاً للقسم الأول:

«و احتاج الى توسط لازم آخر او مقوم غير منته فى ذلك الى لازم بلا وسط ايضاً تسلسل الى غير النهاية».

**اقول:** فانه لما كان الوسط الأول لازماً جازاً كون هذا الوسط الثانى مقوماً أو لازماً و لذلك قال: «لازم آخر او مقوم»، و بابطال هذا القسم الأول يتعين القسم الثانى الذى هو المطلوب، فانتج من جميع الاقسام مطلوبه و ذلك قوله: «فلا بد فى كل حال من لازم بلا

وسط» ثم صرح بما أراد منه فقال: «فقد بان أنه ممنوع الرفع فى الوهم».  
**اقول:** ثم أنه أراد بذلك مناقضة القوم المذكورين بقوله: «فلا يلتفت اذاً الى من قال ان كل ما ليس بمقوم فقد يصح رفعه فى الوهم» فقد تم الكلام.

قوله: «و من امثلة ذلك كون كل عددٍ مساوياً لآخر أو مفاوئاً له»،  
 مثال آخر للآزم البين، وذلك لأن المساواة واللامساواة لازمٌ بين الكم وأنواعه، و  
 انما يلحقها بقياس بعضها الى بعض بشرط أن يكونا من جنس واحد، والفاضل الشارح انما  
 نسب هذا البيان الى التطويل لأنه لم يعتبر محاذاته لأقسام العلوم و مأخذ البراهين، بل  
 مطابقتها للوجود و البرهان الذى أورده و ادعى فيه العلوم و مأخذ البراهين، بل مطابقتها  
 للوجود و البرهان الذى أورده و ادعى فيه التقريب و عدم الاحتياج الى ذكر التسلسل، و  
 هو أن الماهية ان اقتضت من حيث هي شيئا من لوازمها فما اقتضته فهو لازمها غير  
 وسط، وان لم تقتض من حيث هي شيئا فهي من حيث هي لا تستلزم شيئا و قد  
 فرضت مستلزما هذا خلف، ليس كما ذكره لأن القسمة فيها ليست بمستوفاة فان من  
 أقسامها أيضاً أن يقال أنها تقتضى لوازمها أو لا على سبيل احدهما و ما لم يبطل هذا  
 القسم لا يتم برهانه.

### • اشارة الى العرضى الغير اللازم •

«و اما المحمول الذى ليس بمقوم و لا لازم فجميع المحمولات التى يجوز أن يفارق  
 الموضوع»  
 انما لم يقل فجميع المحمولات التى تفارقه، لأن مقابل ما يمتنع أن يفارق أعنى اللازم،  
 هو ما يجوز أن يفارق، و تنقسم الى ما يفارق و الى ما لا يفارق و هو ما يدوم مصاحبه  
 اتفاقاً ككون زيد فقيراً طول عمره مثلاً.

قوله: «مفارقة سريعة أو بطيئة سهلة أو عسرة مثل كون الانسان شاباً و شخصاً و قائماً  
 و جالساً».

يُمكن أن يتركب الاعتبارات فالسريعة السهلة كالتائم و السريعة العسرة كالمغشى

عليه و البطينة السهلة كالشآب و البطينة العسرة كالجنون.<sup>١</sup>

### \* اشارة \*

«و لما كان المقوم يسمّى ذاتياً فما ليس بمقوم لازماً كان أو مفارقاً فقد يسمّى عرضياً و منه ما يسمّى عرضاً و سنذكره».

قوله : «ما يسمّى عرضاً».

يُريد به العرض العام.

### \* اشارة الى الذاتى بمعنى آخر<sup>٢</sup> \*

١ - كالمجنون، خ، ل.

٢ - قوله : «اشارة الى الذاتى بمعنى آخر»، الذاتى فى كتاب «البُرهان»، يُطلق على ما يعمُّ الذاتى و العرضى، و الذاتى ما يلحق الموضوع عن ذاته و جوهره و هو يتناول ما يلحقه لامرٍ ما و اما داخل أو خارج، و أما اللاحق لامرٍ عامٍ داخلٍ، فهو ليس بعرض ذاتى، و ان أخذ المتأخرون من العرض الذاتى ظناً منهم أنّه أيضاً يلحق لذاته و جوهره، و بالجملة لما كان العرض الذاتى ما يلحق الموضوع من جوهره، و يلزم منه أن يكون الموضوع فى حدّه، كما عرف به قدماء المنطقيين، لكنّ المراد بالموضوع فيه، اما موضوع المسئلة، أو موضوع العلم، فان كان المراد موضوع المسئلة لم يكن التعريف جامعاً لأنّ العرضى فى العلوم يحمل على موضوع و يحمل على أنواعه على اعراضه الذاتية و على أنواعه كالتأقص فى علم الحساب على العدد و على ثلاثة و على الفرد و على زوج الزّوج. و نقول لبيانّه، العدد اما تامّ و اما ناقصّ أو زائد، لأنّ أجزاءه و هى كسوره المُفترضة ان كانت مساويةً له كالتّسعة، فهو التّام و ان كانت زائدةً عليه كالاثنى عشر فهو الزّائد، و النّاقص كالاربعة، و أيضاً العددان لم يكن منقسماً بمتساويين فهو الفرد، و ان انقسم فهو الزّوج، و لا يخلو اما أن يقبل التّنصيف الى الواحد فهو زوج الزّوج، كالثمانية أو لا، فان قبل التّنصيف أكثر من مرّة فهو زوج الزّوج و الفرد، و ان يقبل التّنصيف اّ مرةً واحدةً، فهو زوج الفرد، فالماخوذ فى تعريف النّاقص و هو العدد ان حمل عليه يكون موضوعه، و ان حمل على الثلاثة يكون جنس موضوعه، لأنّ العدد، جنس الثلاثة، و ان حمل على الزّوج يكون معروض

موضوعه، فإنّ العدد معروضُ الزَّوج، و هو جنس زوج الزَّوج، فإن أُريدَ بالموضوع في تعريف العرض الذاتى موضوع المسئلة، لم يتناول من هذه الاقسام الاربعة الا العرض المحمول على نفس موضوع العلم، و يخرج عنه الاقسام الثلاثة الباقية. و أمّا قوله: «و السبب فيه أن العلوم متميزة بحسب تمايز موضوعاتها» فلا دخلَ له في هذا البيان من حيث الظاهر كما ذكرناه، لكن يمكن أن يقال أنه أراد أن يستدلّ على وجود أعراض ذاتية خارجة عن الحدّ، فقال المحمولات في العلوم لا بُدّ أن يكون أعراضاً ذاتيةً فلا يخلو أمّا أن يؤخذ في حدودها موضوعاتها، أو لا يؤخذ، فإن لم يؤخذ موضوعاتها في حدودها، كان هناك من الاعراض الذاتية ما لا يؤخذ موضوعه في حدّه فينتقض التعريف به، و ان أخذت موضوعاتها في حدودها، فتلك المحمولات تكون أعراضاً ذاتية لموضوعاتها لكنّها متميزة و تمايز العلوم بتمايز الموضوعات ليكون تلك المسائل علوماً منتشرة لا علماً واحداً، لأنّ البحث في مسئلة عن عرض لموضوعها، ذاتي له، و موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية. فاذن، رسمه بحسب ارادة موضوع المسئلة ما يؤخذ في حدّه موضوعه، أو جنس موضوعه، أو معروضه، أو معروض جنسه، لكن يجب تقييد جنس الموضوع بما لا يخرج من ذلك العلم الباحث عنه؛ لأنّ جنس الموضوع ربما يكون قريباً و ربما يكون بعيداً و اذا كان بعيداً فقد يبحث عن اعراضه في علم اعلى، فلا بُدّ أن يقال أو جنس موضوعه من حيث أنه يُبحث عنه في العلم الذى تلك المسئلة مسئلته، أو بشرط أن لا يكون أعمّ من موضوع تلك العلم، مثلاً يُبحث في العلم الاكبر عن الاعراض الذاتية للكُرّة مطلقاً، و في كُرّة المتحرّكة عن اعراضه الذاتية فالاعراض الذاتية في الاكبر يؤخذ في حدّ الكُرّة، و هى جنس الكُرّة المتحرّكة، فلو لم يقيد بالاعراض الذاتية في علم الكُرّة المأخوذ في حدودها جنس موضوع المسئلة بما لا يخرج عن العلم، لدخلت فيه سائر الاعراض الذاتية المبحوث عنها في علم الاكبر، فيختلط علم الادنى بالعلم الاعلى. مثال آخر، الطَّبیبُ يبحث عن الصّحة والمرض العارضين لبَدَن الانسان، فلو جعلنا ما اعتبر جنس الموضوع فيه من الاعراض الذاتية فالصّحة و المرض الّذان اعتبر فيهما الحيوان يكونان من الاعراض الذاتية المبحوث عنها في الطّب، فيجب أن يكون البيطرة من علم الطّب، هذا ان أُريدَ بالموضع، موضوع المسئلة و ان اريد به موضوع العلم، يكفى فيه ان يقال ما يؤخذ في حدّ موضوع العلم لأنّه يتناول الاقسام، و فيه نظر، أمّا أولاً فلانّ التعريف دورى لأن معرفة موضوع العلم، موقوفة على معرفة العرض الذاتى، فتعريفه به دورى، و أمّا ثانياً فلاّنه غير جامع، لأنّ الاعراض الذاتية

«و ربما قالوا في المنطق ذاتي في غير هذا الموضوع منه، و عنوانه غير هذا المعنى، و ذلك هو المحمول الذي يلحق الموضوع من جوهر الموضوع و ماهيته».

**اقول:** عنى بغير هذا الموضوع، كتاب «البرهان» فان الذات هناك هو ما يعم هذا الذاتى و الأعراض الذاتية، و هى على ما رسمه كل ما يلحق الموضوع من جوهر الموضوع و ماهيته، فجوهر الشئ حقيقته، سواء كان بسيطاً أو مركباً، و الماهية رُبما يخص بالمركبات و كل ما يلحق الموضوع فهو اما أن يلحقه لأنه هو، و اما أن يلحقه لأمر آخر، و ذلك الأمر اما أن يساويه، أو يكون أعم منه، أو أخص منه، و الأول وحده هو العرض الذاتى الأولى، و هو مع القسم الثانى أعنى الذى يلحقه بسبب أمر يساويه كالفصل أو العرض الذاتى الأولى، انما يلحقان الموضوع من جوهر الموضوع و ماهيته، ألا أن الأول يلحقه من غير واسطة، الثانى يلحقه بواسطة، فالمجموع هو العرض الذاتى بحسب الرسم المذكور، و هو المحمول الذى يؤخذ الموضوع فى حده، ألا أن الاصطلاح يقتضى أن يطلق العرض الذاتى فى كتاب «البرهان» على معنى أعم من ذلك، و السبب فى ذلك أن العلوم متميزة بحسب تباين موضوعاتها، و العرض بهذا المعنى قد يحمل فى كل علم على موضوعه، و قد يحمل على أنواع موضوعه، و قد يحمل على أعراض آخر له، و قد يحمل على أنواع الأعراض الآخر، كالتأقص فى علم الحساب على العدد، و على الثلاثة، و على الفرد، و على زوج الزوج، فالموضوع لا يكون مأخوذاً فى حد المحمول ألا فى الأول بل يكون المأخوذ فى الثانى جنسه، و فى الثالث معروضه و فى الرابع معروض جنسه، و لما كانت المحمولات البرهانية أعراضاً ذاتية كان جميع ذلك من الأعراض الذاتية، و حينئذ يكون رسمها ما يؤخذ فى حده موضوعه، أو ما يقوم موضوعه، أو معروضه، أو معروض جنسه، و يقيد ما يقوم موضوعه بما لا يخرج عن العلم الباحث عنه، فان ما يؤخذ فيه جنس الموضوع الخارج عن ذلك العلم، لا يسمى عرضاً ذاتياً، و حين يطلق العرض الذاتى على جميع ما ذكرناه يخص الأول بقيد الأول، لأن ما عداه انما يلحق الموضوع لأمر، غير ما به هو هو، هذا اذا أريد بالموضوع موضوع القضية، أما اذا أريد به موضوع العلم، فيكفى فيه أن يقال ما يؤخذ موضوع العلم فى حده.



قوله : « مثل ما يلحق المقادير او جنسها من المناسبة و المساوات و الاعداد من الزوجية و الفردية و الحيوان من الصحة و المرض ، و هذا القيل من الذاتيات يخص باسم الاعراض الذاتية مثل ما يتمثلون به من الفطوسة للانف ».

المناسبة المقدارية بالمعنى غير العددية كما مرّ، و المشترك بينما المناسبة المطلقة و هى كجنس لهما، و المناسبة اذا اخذت على أنّهما مقدارية، كانت عرضاً ذاتياً للمقادير و يستعمل فى علمها، و اذا اخذت على أنّها مطلقة كانت عرضاً ذاتياً لجنسها التى هى الكمية لكنها لا تستعمل فى علم المقادير، و لا فى علم الأعداد، لأنها ليست عرضاً ذاتياً لموضوعيهما كما ذكرناه، و كذلك المساواة، و لذلك قال يلحق المقادير أو جنسها.

قوله : « و قد يمكن أن يرسم<sup>١</sup> الذاتى برسم<sup>٢</sup> ما جمع الوجهين جميعاً »

١ - قوله : « و قد يمكن أن يرسم » انما قال يرسم و لم يقل بحدٍ، لأن الامور المختلفة لا يمكن أن يجتمع فى حدٍ لأن التّحديد لا يكون إلا بالذاتيات المميزة و الامور المختلفة يمتنع أن يشترك فى الذاتيات المميزة، لكنها يمكن أن يرسم، لجواز اشتراكها فى اللوازم المميزة، و فيه نظر، لأنه ان أريد بالتمييز، التمييز بالقياس الى ما عدا تلك الامور المختلفة، فلا نسلم، لأن لها اشتراك فى الذاتيات المميزة لها عما عداها، فإن الاسم و الفعل يشتركان فى أنّهما يدلّان على معنى فى نفسه و هو مميز لهما عما عداهما، و ان أريد التمييز بالقياس الى كلّ واحدٍ منهما فكما أنّها لا تشترك فى ذاتيات مميزة، كذلك يستحيل اشتراكهما فى لوازم مميزة، لاستحالة أن يكون ما به الامتياز مشتركاً، و أمّا رسمه بما يؤخذ فى حدّ الموضوع أو يؤخذ فى حدّ الموضوع فهو ليس برسم واحدٍ، و على تقدير أنّه واحد، يجوز أن يذكر الحدّان كذلك، كما يقال الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلاثة، أو الكمّ المُشتمل على الابعاد الثلاثة، و اعلم أنّ أخذ المقومات فى الحدّ، أخذ طبيعى، و أخذ الموضوع فيه اضطرارى، لأن الموضوع خارج عن ماهية العرض، فذكره فى الحدّ لا يكون إلا بالضرورة الصحة و المرض، فإنّا نظرنا فى أخذ بدن الانسان فى حدّهما، لولا ذلك لما تبين أنّهما عرضان ذاتيان لبدن الانسان و نقل الامام لفساد تعريف المرض الذاتى بما يؤخذ فى حدّ الموضوع و جهين، الاول أن ماهية الموضوع خارجة عن ماهية العرض، و وجوده مغاير لوجوده، فامتنع أن يؤخذ فى حدّ، و لا لكان داخلًا فى ماهيته و وجوده غير وجوده، و الثانى أن

العرض لا يتعلّق بالموضوع من حيث هو ماهية، و إنّما تعلّقه به من حيث العرضية و التّحديد لبيان، لا لبيان العرضية التي هي لازمة من لوازمها، فلا يجوز أن يشتمل حدّه على الموضوع قال: و لهذه الدّقيقة عدل في الكتاب عن هذه العبارة الى ما يلحق الموضوع من جهة جوهره. ثمّ ذكر أن الرّسم الجامع، بناءً عليه، أي على ما ذكره الشّيخ لا على ما ذكره المتقدّمون فإنّ الرّسم الجامع بناءً عليه هو ما ذكره الشّارح من أنّه الذي يؤخذ في حدّ الموضوع أو في حدّه الموضوع و عبّر عن الرّسم الجامع بعبارتين الاولى، ما يحمل على الشّيء لما هو هو، أي يحمل على الشّيء لذاته بمعنى أنّ ذات الشّيء يقتضي حمل ذلك المحمول عليه، و لما كان الاقتضاء الذاتيّ أعمّ من أن يكون اقتضاء المعلول للعلّة أو العلة للمعلول اندرج في الحدّ الذاتيّ، لأنّ الشّيء يقتضي المقوّمات اقتضاء المعلول للعلّة، و العرض الذاتيّ، لأنّ الشّيء يقتضيه اقتضاء العلة للمعلول، الثّانية ما يقتضيه الشّيء بما هو هو، و معناه ما مرّ بعينه و ذكر الشّيخ في «الحكمة المشرقية»: أنّ الاعراض الذاتيّة، أمّا ان يمكن تصوّرها من غير التفاتٍ الى الموضوع، أو لا يمكن، فان لم يمكن، فحدودها مشتملة على موضوعاتها بالضرورة لأنّ مفهوماتها حينئذٍ يكون مركبةً من حقايقها و من اعتبار الموضوع، فالموضوع داخل في مفهومها و ان كان خارجاً عن حقيقتها بحسب الوجود و المطلوب في التّحديد ليس إلّا المفهوم، ان أمكن فلها اعتباران، الأوّل من حيث الماهيّة فلا يحدّ باعتبار الموضوعات، لأنّ ماهيتها لا تعلّق لها بها و إنّما تعلّقها بها من حيث الوجود، و الحدّ لا يلتئم عن مقوّمات الوجود، الثّاني من حيث عروضها للموضوعات، و لا شكّ أن الاعراض من حيث عروضها ليست موجودة في الخارج فيكون حدودها بحسب أسمائها مشتملة على اعتبار الموضوع، و اليه اشار بقوله: «الاعراض أنّي يعبّر عنها بما يقتضي تخصيصها بموضوعاتها». هذا محصل ما نقل من كلام الشّيخ. قال الشّارح: الامثلة التي ذكرها في الكتاب من الاعراض التي لا يُمكن تصوّرها من غير التفات الى الموضوع، قلنا: يُمكننا أن نعلّمها لا باعتبار موضوعاتها، أمّا أن تعريفاتها حدوداً أو رسومٌ فلسفاً نأبى أنّها ليست حدوداً اذا قيست الى ماهيتها بل رسوماً، و لو اطلق عليه الحدّ كان ذلك على سبيل التّوسّع، أمّا بالقياس اليها من حيث عروضها فهي حدود بالحقيقة، سواء لم يمكن تعريفها إلّا من حيث العروض، أو أمكن، كتركّب مفهوماتها حينئذٍ من حقايقها و اعتبار الموضوع، فعلى هذا يكون مراد القوم بما يؤخذ الموضوع في حدّه، حدّه بحسب العروض، لا بحسب الماهيّة فيقال للامام: أتزعم أن امتناع أخذ الموضوع في حدّ العرض بحسب الماهيّة أو بحسب العروض، فان زعمت امتناع

انما قال: «يرسم» ولم يقل: يحد، لأن الامور المختلفة بالهيئة لا يمكن أن يجمع فى حد، لأنها لا تشترك فى الذاتيات الميزة، لكنها يمكن أن يجمع فى رسم، لأنها ربما تشترك فى لوازم تميزها عما عداها، وذلك الرسم هو أن يقال: ما يؤخذ فى حد الموضوع، أو يؤخذ الموضوع فى حده، فالأول مقوماته والثانى أعراضه الذاتية الأولية و ان أريد أن يجمع جميع الأعراض الذاتية قيل ما يؤخذ فى حد الموضوع، أو يؤخذ الموضوع، أو ما يقومه مما لا يخرج عن العلم الباحث عنه او معروضهما كما مر فى حده، واعلم أن أخذ المقومات فى الحد أخذ طبيعى، وأخذ الموضوع فيه اضطرارى.

قال الفاضل الشارح فى تعريف العرض الذاتى بأخذ الموضوع فى حده: وهذه عبارة المتقدمين أوردها الشيخ فى «الشفاء» وتبعه مقلدة المتأخرين و بين فى «الحكمة المشريقية» بطلانها بأن الموضوع بما هيته وجوده متميزة عن ماهية العرض وجوده، فكيف يؤخذ فى حده أيضاً الأعراض غير متعلقة بما هياتها بموضوعاتها، بل تعلقها بها لعرضيتها وهى من لوازمها ولذلك عدل الشيخ عن تلك العبارة فى هذا الكتاب، الى ما ذكره، ثم جعل الرسم الجامع بناءً عليه هو ما يحمل على الشئ لما هو هو، أو هو الذى يقتضيه الشئ بما هو هو، قال و ذلك لأن الماهية تقتضى المقومات اقتضاء المعلول

اخذه فى حد، بحسب العروض، فقد بان بطلانه، وان زعمت امتناع أخذه فى حده بحسب الماهية، فمسلّم لكنه لا يلزم منه فساد تعريفهم العرض بما يؤخذ فى حده الموضوع و انما يلزم الفساد لو كان مرادهم به حده بحسب الهيئة وهو ممنوع، هكذا ينبغى ان يعرف هذا الموضع. و أما الرسم الجامع الذى أورده فهو لا يتناول من الذاتيات إلا الجنس القريب و الفصل القريب، و من الاعراض الذاتية إلا الاوليات، و يخرج المقومات البعيدة لأن حمل العالى على النوع، ليس لذاته بل بواسطة حمل السافل، بل يخرج فصل القريب لما تقرّر فى الحكمة، أن حمل فصل القريب على النوع بواسطة حمل الجنس فان الانسان انما يكون ناطقاً اذا كان حيواناً أو لا، و كذلك يخرج سائر الاعراض الذاتية، و هو ظاهر و العرض الذى يلحق الشئ لامرٍ خارج ينقسم الى ثلاثة اقسام، لأن ذلك الامر الخارج اما أن يكون أعم، أو أخص، أو مساوياً، والشيخ لم يذكر إلا قسمين، و ترك ما يلحقه بواسطة أمرٍ مساوٍ هو من جملة الاعراض الذاتية المذكورة التى يؤخذ الموضوع فى حده بالشرط المذكور رأى بشرط المعروض، و كان الشيخ انما حذفه لدخوله فى العرض الذاتى بحسب حده المذكور، م.

العلّة، و تقتضى الأعراض الذاتيّة اقتضاء العلّة المعلول.

**و اقول:** ما ذكره الشيخ فى «الحكمة المشرقيّة» فى هذا الموضوع، يرجع الى أن الاعراض الّتى يعبر عنها بما يقتضى تخصيصها بموضوعاتها فتعريفاتها بحسب اسمائها أنما يشتمل بالضرورة على اعتبار موضوعاتها، و أما حقايقها فى أنفسها فأنما تكون غير مشتملة من حيث الماهيات على الموضوعات و ان كانت محتاجة اليها من حيث الوجود، فالحدّ التامّ يلتزم من مقومات الماهية دون مقومات الوجود، فما كانت من تلك الماهيات بسائط لا أجناس لها و لا فصول، فلا حدود لها، و ما لها أجناس و فصول، فحدودها التامة، تشتمل عليها دون موضوعاتها، و المشتملة على موضوعاتها من التعريفات أنما هى رسومها لا حدودها، و كلّ ذلك فيما لا يقتضى تصوّر ذاتها التفاتاً الى موضوعاتها، أما ما يقتضى التفاتاً اليها فأنما يكون مفهوماتها مركبة عن حقائقها و عن اعتبار موضوعاتها، و ينبغى أن يحدّ باعتبار الموضوعات، و ذلك لأنّ التعلّق بالشىء فى الوجود غير التعلّق به فى المفهوم، و لا يطلب فى التّحديد إلّا المفهوم. هذا حاصل كلامه المتعلّق بهذا البحث، و لو لا مخافة التّطويل لأوردناه بألفاظه.

فظاهر أنّ الأعراض الّتى تمثّل بها الشيخ فى هذا الفصل، من «الاشارت» ممّا لا يفهم من غير التفات الى موضوعاتها، و ذلك لأنّ المساواة اتّفاق فى نفس الكميّة، و المناسبة اتّفاق فى كون الكميّة مضافة الى غيرها، و الزوجيّة انقسام بمُتساويين فى العدد بحسب ما عرّفها الشيخ نفسه فى مواضع آخر، فان جرّدت هذه التعريفات عن اعتبار الموضوعات، بقيت المناسبة و المساواة اتّفاقاً محضاً و هو نوع من المضاف، و الزوجيّة انقساماً بمُتساويين فقط و هو نوع من الانفعال، و لا يكون شىء من ذلك عرضياً ذاتياً للكَمّ و العدد و لا لغيرهما، و كذلك فى باقيها، و لست أدرى كيف يصنع هذا الفاضل الّذى لم يقلّد المتقدّمين فيها، أيخالف الجميع فى جعلها أعراضاً ذاتيّة، أم يُخالفهم فى تعريفاتها بما عرّفوها به مخترعاً عن نفسه لها تعريفات آخر، أمّا نحن معاشر المقلّدين فلما لم نفهم من هذه الأعراض، بسيطة كانت أو مركبة، سوى ما ذكره فى تعريفاتها المتناولة للموضوعات، كانت تلك التعريفات حدوداً أو رسوماً، تامّة أو ناقصة، بحسب الماهية أو بحسب التسمية، فلسنا نقدر على أن نتصوّرّها غير ملتفتين الى موضوعاتها و لا على أن نعرّفها إلّا كذلك و لا نأبى من أن نجوز أن يكون الحدّ المأخوذ فيه الموضوع الّذى ذكره

حدًا غير حقيقى، بحسب الماهية وحدها على ما أشار اليه الشيخ، فكثيراً ما، يُطلق اسم الحدّ على سائر التعريفات بالمجاز والتوسّع فهذا ما عندى فيه، وأمّا الرّسم الجامع الذى أوردّه الفاضل الشّارح فهو رسمٌ للمحمولات الأولىّ التى هى الجنس والفصل القرىبان الأعراض الذاتيّة الأولىّ فقط، نقله الشّارح الى ههنا ويخرج عنه المقومات البعيدة كأجناس الاجناس والفصول وفصولهما وسائر الأعراض الذاتيّة المُتسعملة فى البراهين، والشّارح معترفٌ بذلك، فاذن ليس بجامع للذاتيات بالوجهين جميعاً.

قوله: «و الذى يُخالف هذه الذاتيات فما يلحق الشّىء لا مخرج عنه أعمّ منه لحقوق الحركة للأبيض فإنها إنّما يلحقه لأنّه جسمٌ وهو معنى أعمّ منه، أو أخصّ منه لحقوق الحركة للموجود فإنها إنّما يلحقه لأنّه جسمٌ وهو معنى أخصّ منه، وكذلك لحقوق الضّحك للحيوان فإنّه إنّما يلحقه لأنّه انسان».

لم يذكر قسمًا من الأقسام المذكورة وهو ما يلحق الشّىء لأجل أمرٍ يساويه وهو من جملة الأعراض الذاتيّة المذكورة بالشرط المذكورة كالضّاحك الذى يلحق الانسان للتّعجب ومساوى الزّوايا القائمتين الذى يلحق المثلث لوسائط بينهما، ولعلّ الشيخ حذفه ايثاراً للاختصار، وهو أيضاً خارجٌ عن الرّسم الجامع الذى ذكره الشّارح.

### \* اشارة الى المقول فى جواب ما هو \*

«يكاد المنطقيون والظاهرّيون<sup>١</sup> عند التحصيل لا يميّزون بين الذاتى وبين المقول فى

١ - قوله: «يكاد المنطقيون الظاهريون» هؤلاء لما سمعوا أنّ الجنس مقولٌ فى جواب ما هو توهموا العكس، فحكموا بأنّ كلّ مقول فى جواب «ما هو» جنس، ولم يتميّزوا بين الجنس والفصل، فانحصر جزء الماهية عندهم فى الجنس، فلزمهم أن لا يكون بين الذاتى والمقول فى جواب ما هو فرق، لأنّ كلّ ذاتى عندهم جزء الماهية، وكلّ جزء الماهية جنس، وكلّ جنس مقولٌ فى جواب ما هو، فكلّ ذاتى مقولٌ فى جواب «ما هو»، وأيضاً كلّ مقولٌ فى جواب ما هو جنسٌ وكل جنس، جزء الماهية ذاتى، فكلّ مقولٌ فى جواب ما هو ذاتى، فقوله: «و ذلك بأن تذكروا أنّهم عنوا بالذاتيات أجزاء الماهية فقط»، اشارة الى بيان الطّرد، وقوله: «الجنس هو جزء

الماهية» اشارة الى العكس، ثم لما تنبه بعضهم بأن فصول الانواع ذاتية مع أنها ليست مقولة في جواب «ما هو»، والاخص و هو الفصل، ليس مقولاً فحسبوا أن المقول في جواب ما هو، هو الذاتى الاعم، غافلين عن كون فصول الاجناس كذلك مع أنها ليست مقولة في جواب ما هو، ثم ان الشيخ أراد تحقيق المقام فبدء بتحقيق المقول في جواب ما هو، اى المطلوب بالسؤال بما هو، و هو الماهية اما بحسب الاسم أو بحسب الحقيقة، و الماهية ما به الشئ هو، و لا يحصل في جواب «ما هو» الا اذا ذكر جميع أجزاء الماهية، ضرورة أنها لا يتحقق ببعضها، و من هنا تبين غلطهم، حيث توهموا أن فصل الجنس، مقول في جواب ما هو فما يكون مقولاً في جواب ما هو فاما أن يكون مقولاً في جواب السؤال عن الجنس و ليس كذلك لأنه ليس تمام ماهية الجنس، أو عن النوع و بطلانه أظهر، ثم قصد أن يبين منشأ غلطهم من عدم الفرق فقال: انما تشاء غلطهم من عدم الفرق بين المقول في جواب ما هو، و الواقع في الطريق، و الدآخل في الجواب، فقال الامام: المراد أن الفريقين، أى الذين لا يفرقون بين الذاتى و المقول في جواب ما هو، و القائلين بأن المقول في جواب ما هو، هو الذاتى الاعم، انما وقعوا في هذا الخبط لأنهم لم يفرقوا بين نفس الجواب و بين جزءه، أما الفريق الاول فلان الفصل جزء النوع المقول في جواب ما هو و هم ظنوا أنه مقول في جواب ما هو، و أما الفريق الثانى فلان المقول في جواب ما هو، هو الجنس لا فصله، و هم جعلوه و هم جعلوه مقولاً في جواب ما هو، حيث عرفوه بالذاتى الاعم، ثم لما كان جزء المقولة في جواب ما هو، هو الجنس لا فصله و هم جعلوه مقولاً في جواب ما هو، حيث عرفوه بالذاتى الاعم، ثم لما كان جزء المقولة في جواب ما هو ينقسم الى قسمين، لأنه ان كان مذكوراً في جواب ما هو بالمطابقة فهو المقول في طريق ما هو، و ان كان مذكوراً بالتضمن فهو الدآخل في جواب ما هو، تعرض لهما الشيخ، و لم يذكر الامام لهذا التعرض فائدة، قال الشارح: يمكن أن يحمل كلام الشيخ على وجه يكون لتعرضه لذلك فائدة، و هو أن يحمل على فرعين لبيان منشأ الاشتباهين، فان منشأ غلط الفريق الاول، عدم الفرق بين نفس الجواب و هو الماهية النعية مثلاً و الدآخل في جواب «ما هو» و هو جزء الماهية، فانهم ذهبوا الى أن كل مقول في جواب ما هو، جزء الماهية، و بالعكس، فلا فرق بينهما عندهم. و منشأ غلط الفريق الثانى عدم الفرق بين الجواب و الواقع في طريق ما هو، فانهم حسبوا أن المقول في جواب ما هو، هو الذاتى الاعم فهو الواقع في الطريق و على هذا يكون الواقع في الطريق أخص من الدآخل، لأنه حمل الدآخل على جزء الماهية أى جزء كان، و الواقع في الطريق على الذاتى الاعم، و كان الواقع في

جواب ما هو».

هؤلاء لما سمعوا أنّ الجنس مقولٌ في جواب «ما هو»، حسبوا أنّ المقول في جواب «ما هو» هو الجنس، ولم يميزوا بين الجنس والفصل، كما يحكى عنهم أو عن أمثالهم في كتاب «الجدل»، فاذا حصل عليهم أى تبهوا على تحقيق ما يؤدى اليه ظنّهم الفاسد ممّا غفلوا عنه، وذلك بأن يذكروا وأنهم عنوا بالذاتيات أجزاء الماهية فقط والجنس هو جزء الماهية لزمهم أن لا يكون بين الذاتى والمقول فى جواب «ما هو» فرق عندهم، ولأجل ذلك قال الشيخ:

«يكاد المنطقيّون الظاهريّون لا يميّزون»، ولم يقل: أنّهم يقولون هؤلاء لما سمعوا أنّ الجنس مقولٌ في جواب «ما هو» حسبوا أنّ المقول فى جواب «ما هو» هو الجنس، ولم يميزوا بين الجنس والفصل» كما يحكى عنهم أو عن أمثالهم فى كتاب الجدل، فاذا حصل عليهم أى تبهوا على تحقيق ما يؤدى اليه ظنّهم الفاسد ممّا غفلوا عنه، وذلك بأن يذكروا أنّهم عنوا بالذاتيات أجزاء الماهية فقط والجنس هو جزء الماهية، لزمهم أن لا يكون بين الذاتى والمقول فى جواب «ما هو» فرق عندهم، ولأجل ذلك قال الشيخ: «يكاد المنطقيّون الظاهريّون لا يميّزون» ولم يقل: أنّهم يقولون كذا، ثمّ لما تبّه بعضهم بالفصول

الطريق على ما ذكره الامام متناولاً للجنس والفصل، مابيناً للداخل فى الجواب، فأراد الشارح بيان أن هذا الاصطلاح مستفاد من كلام الشيخ، ومناسب بمفهوم اللغة، أمّا أخذه من كلام الشيخ، فلأنه عرف الجنس على مذهب الظاهريين الذين لا يفرقون بين الجنس والفصل، أى فصل الجنس، فيكون الجنس عندهم وهو المقول فى طريق ما هو ذاتياً أعم، وأمّا مناسبة اللغة، فلأنّ الجنس هو الواقع أولاً فى التعريف، وعند الوصول الى حصول الماهية يذكر الفصل، ثمّ زاد بيان ما هو، فبيّن أنّه لا من حيث هو مقيد بلفظ خاص يورد سؤالات أمّا عن حقيقة الشئ، أو عن مفهوم الاسم بالمطابقة، وأمّا قيل لا من حيث هو مقيد بلفظ خاصّة، لأنّ الالفاظ المترادفة لما هو فى جميع اللغات موضوعة لطلب ماهية الشئ،، وفيه نظر، لأنّا نقول هب أن كلّ ما هو فى كلّ لغة موضوعة للسؤال عن ماهية الشئ، وأن الامر الاعم ليس ماهية الشئ لكنّه لا يلزم أن لا يكون مقولاً فى جواب ما هو، وأمّا يكون كذلك لو لم يكن دالاً على الماهية، وهو ممنوع، ولا محيص عنه أنّ الاصطلاح على دلالة المطابقة وعدم اعتبار الالتزام فى الجواب، لكن لا يكون ذلك حينئذٍ بمجرد العرف اللغوى، م.

ورآها وحدّها غير صالحة لجواب ما هو، ذهب الى أنّ من الذاتيات ما يصلح لذلك، و منها ما لا يصلح، وجعل الصّالح ما هو، أعمّ يعنى الجنس وهو المراد بقوله: «فان انتهى بعضهم أن يميّز كان الذى يؤلّ اليه قوله هو أنّ المقول فى جواب «ما هو» من جملة الذاتيات ما كان مع ذاته اعم».

قوله: «ثمّ يتبلبلون اذا حقّق عليهم الحال فى ذاتيات هى أعمّ وليست أجناساً، مثل أشياء يسمّونها فصول الأجناس، و ستعرفها».

يقال: «تبليت اللّسن»، اذا اختلطت، والمراد أنّ كلامهم يختلط اذا تنبّهوا على ما يناقض رأيهم، و ذلك بايراد فصول الأجناس كالحساس للانسان، فانّها ذاتيات لكونها مقومة للأجناس، و عامّة لكونها مساوية لها فى الدّلالة، و غير صالحة لجواب «ما هو» لكونها فصولاً للأجناس، ثمّ لما فرغ الشيخ عن حكاية مذهبهم و نقضه، اشتغل بتحقيق ذلك.

فقال: «لكنّ الطالب بما هو، اتّما يطلب الماهيّة، و قد عرفتها و أنّها اتّما تتحقّق بمجموع المقومات».

**اقول:** يعنى بذلك ما سبق بيانه حين ذكر أنّ كلّ ماهيّة اتّما تتحقّق بأن يكون أجزاؤها حاضرة معها، قال: «فيجب أن يكون الجواب بالماهية»

ثمّ تبه على منشأ غلطهم بقوله: «و فرق بين المقول فى جواب ما هو و بين الدّاخل فى جواب ما هو، و المقول فى طريق ما هو، فانّ نفس الجواب غير الدّاخل فى الجواب، و الواقع فى طريق ما هو».

**اقول:** و ذلك لأنّ القوم لم يفرّقوا بين نفس الجواب الّتى هى الماهيّة، و بين الدّاخل فيه، و الواقع فى طريقه الّذى هو جزء الماهيّة يعنى الذاتى. قال الفاضل الشّارح: و الفرق بين الدّاخل فى جواب ما هو و المقول فى طريقه، هو أنّ الجزء اذا صار مذكوراً بالمطابقة كان مقولاً فى طريق ما هو، و اذا صار مذكوراً بالتّضمّن كان داخلاً فى جوابه.

**اقول:** و يُمكن أن يحمل الاشتباه الأوّل الواقع بين جواب «ما هو» و بين الذاتى، أى ذاتى كان على عدم الفرق بين نفس الجواب و الدّاخل فيه فيكون الدّاخل فى الجواب هو



الذاتى الذى هو جزء الماهية فقط، على ما يقتضى عرفهم، و يحمل الاشتباه الثانى الواقع بين الجواب و بين الذاتى و بين الذاتى الأعم على عدم الفرق بين نفس الجواب و المقول فى الطريق فيكون المقول فى طريق ما هو، هو الذاتى الأعم، و حينئذ يكون الداخلى فى الجواب أعم من المقول فى الطريق، و مما يؤيده أن الشيخ عرّف الجنس المشهور المتناول للجنس و الفصل فى الجدل على ما يستعمله الظاهريون بكونه مقولاً فى طريق ما هو، و ذلك عندهم أنما يكون هو الذاتى الأعم فإن الذاتى المساوى أنما يكون عندهم حداً، و أيضاً الشيء قد يعرف بالذاتى الأعم أولاً ثم يقيّد بالمساوى أنما يكون عندهم حداً، و أيضاً الشيء قد يعرف بالذاتى الأعم فإن الذاتى المساوى أنما يكون عنده حداً، و أيضاً الشيء قد يعرف بالذاتى الأعم أولاً ثم يقيّد بالمساوى حتى يتحصّل ماهيته، فاذن الأعم قد وقع فى الطريق، و أما المساوى فقد وقع عند الوصول الى المقصد الذى هو تحصيل الماهية.

قوله: «و اعلم أن سؤال السائل بما هو، بحسب ما يوجهه كل لغة هو أنه ما ذاته، أو ما مفهوم اسمه بالمطابقة، و أنما هو هو باجتماع ما يعمّه و غيره، و ما يخصّه حتى يتحصّل ذاته المطلوب فى هذا السؤال تحقيقها، و الأمر الأعم لا هو هوية الشيء، و لا مفهوم اسمه بالمطابقة، و لهم ان يقولوا اننا نستعمل هذا اللفظ على عرف ثانٍ و لكن عليهم أن يدلّوا على المفهوم المستحدث و يأتروه الى قدامتهم دالّين على ما اصطلاحوا عليه عند الثقل كما هو عادتهم، و أنت عن قريب ستعلم أن لهم عن العدول عن الظاهر فى العرف غنى».

بيان ذلك: أن المباحث العلمية لا تتعلّق بالألفاظ ألاّ بالعرض كما مرّ، و اذا تعلّقت بها فيجب أن يحمل الألفاظ على مفهوماتها بحسب عرف اللغة، ما لم يطرء عليها نقل اصطلاحى، و لما كان البحث عن مفهوم «ما هو» لا من حيث هو، مقيد ببلغة خاصّة، رجع الشيخ الى مفهومه الأصلى، و بين أنه أنما يورد سؤالاً أما عن حقيقة الذات أو عن مفهوم الاسم بالمطابقة كما يبيّن فى باب المطالب، ثم بيّن أن المعنى الذى يجعله القوم بازائه، ليس هو أحدهما، لأن حقيقة الذات أنما تتحصّل باجتماع ما يعمّه يعنى الجنس القريب، و ما يخصّه يعنى الفصل، و الأمر العام الذى يذهبون اليه، ليس هو ما به الشيء هو، يعنى حقيقة، و لا هو أيضاً مفهوم اسمه بالمطابقة، فاذن ليس هذا الاطلاق بحسب العرف

اللغوي، فإن ذهبوا إلى اصطلاح طارٍ عليه وادّعوه فلمهم ذلك و لكن عليهم أن يبيّنوا المفهوم الذي اصطّلحوا عليه، و السبب الموجب للتقل من العرف اللغوي إلى الاصطلاح، و ان ينسبوا ذلك إلى القدماء، فإنّ طريقتهم في هذه الصناعة هي التزام مصطلحات القدماء مع ما يلزمهم عليها على ما شحّنا كتبهم به و ليس يُمكنهم ذلك مع أنّهم مُستغنون عن هذا التّعسف على ما سنبينه.

### \* إشارة إلى اصناف المقول في جواب «ما هو» \*

«اعلم أنّ اصناف الدالّ على ما هو من غير تغيير العرف ثلاثة».

يعنى: بالعرف اللغوي المذكور، و وجه الحصر أن يقال: المسئول عنه بما هو، أمّا ان يكون شيئاً واحداً، أو أشياء كثيرة، و الأول أمّا أن يكون كلياً، أو جزئياً، و الثاني أمّا أن يكون تلك الأشياء مختلفة الحقائق، أو متّفقة الحقائق، و هذه أربعة أصناف، و الجواب عنها ثلاثة أصناف؛ لأنّ الجواب عن صنفين منها واحد، و ذلك لأنّ المسئول عنه ان كان شيئاً واحداً، أو كان كلياً فيُجاب بالحدّ وحده، و لا يُجاب بذلك اذا شاركه غيره ذى السؤال، فهو جواب في حال الخصوصيّة المطلقة، و ان كان أشياء كثيرة مختلفة الحقائق، فيُجاب بتمام الماهيّة المُشتركة بينها، و لا يُجاب بذلك اذا اختصّ السؤال منها بواحد، فهو جواب في حال الشّركة المطلقة، و ان كان شيئاً واحداً جزئياً أو أشياء كثيرة متّفقة الحقائق كان الجواب في الحالتين، هو نفس ماهيّة ذلك الشّيء أو الأشياء، فهو جواب في حالتي الشّركة و الخصوصيّة معاً، و قد ظهر من ذلك أنّ أصناف الجواب الذي هو الدالّ على ما هو ثلاثة لا تزيد و لا تنقص. و الشارح جعل المطلوب في الصنف الذي يدلّ بالخصوصيّة ماهيّة شخص واحد، و تمثّل بزيد اذا قيل أنّه ما هو، و هو سهو منه، فأنّه من الصّنف الثّالث كما ذكر في الكتاب.

قوله: «أحدها بالخصوصيّة المطلقة مثل دلالة الحدّ على ماهيّة الاسم كدلالة الحيوان الناطق على الإنسان».

أقول: الحدّ قد يكون بحسب الاسم و يُجاب به عمّا هو طالب تفسير الاسم، و قد يكون بحسب الحقيقة، و يُجاب به عمّا هو طالب الحقيقة، و ربّما يُجاب بحدّ واحد في

الموضعين باعتبارين فلعله لم يقل مثل دلالة الحدّ على ماهية المحدود، لئلا يتخصّص بأحدهما، بل قال على ماهية الاسم ليتناولهما<sup>١</sup>.

قوله: «و الثّانى بالشّركة المطلقة مثل ما يجب أن يقال حين يستل عن جماعة مختلفة

١ - قوله: «بل قال على ماهية الاسم ليتناولهما» لأنّ ماهية الاسم يمكن أن يكون مفهوم الاسم و حينئذ يكون الحدّ بحسب تفسير الاسم، و يمكن أن يكون حقيقة الاسم، فيكون الحدّ بحسب الحقيقة و اذا سُئل عن الانسان و الفرس و الفرد بما هي، لا يجوز أن يورد فى الجواب أنّ الحيوان، لأنّ المورد ان كان غير الحيوان فاما أن يكون أعمّ منه فهو ليس بكمال الماهية المشتركة او اخصّ فهو قريب مركّب من الماهية المشتركة و غيرها فلا يجب انتقال الذّهن اليها فيختل الفهم، أو مساوياً فلا يخلو اما أن يكون مساوياً فى المفهوم كالحدّ فهو مشتمل على التفصيل و هو مستدرک فى الجواب لأنّ المطلوب نفس الماهية المشتركة و الحدّ هو الماهية المشتركة المفصلة و اما أن يكون مساوياً فى الصّدق كالحساس فلا دلالة له على الماهية المشتركة، و اما قوله: «أحد الفصلين ان لم يتحصل به الجنس لا يكون فصلاً» فهو ممنوع، و اما لم يكن فصلاً لو لم يكن له دخل فى التّحصيل، ثمّ انّ مناط الفصلية ليس هو تحصيل الطّبيعة الجنسية لجواز تركّب الماهية من أمرين متساويين أو أمورٍ متساويةٍ فيكون كل منهما فصلاً لها مع أنّه لا يحصل طبيعة جنسية بل الفصلية أنّها هي بالتميّز عما عدا الماهية، و يجوز أن يكون للماهية فصلان تميزها كلّ منهما عن جميع الاغيار.

- فان قلت: لا جائز أن تكون الماهية مركّبة من أمرين متساويين، لأنّ شيئاً منها ان لم يميز الماهية عن جميع ما عداها لم يكن فصلاً و ان ميزها كان الآخر فصلاً لا فصلاً،

- فنقول: هذا يستلزم أن لا يكون للماهية خواصّ متعددة فان كل خاصّة يميز الماهية عن كلّ ما عداها، و اعلم أنّه ربما يكون لفصل الحقيقى مجهولاً فلم يمكن أن يعبر عنه و يكون له لوازم و خواص فيؤخذ منها ما هو أقرب الى هذا الفصل و أجلى عند العقل و يشتقّ عنها و يقام ذلك المشتق مقام الفصل كالتّاطق المشتقّ من النّطق الدّال على فصل الانسان، و اذا وجد للماهية عرضان يشبهه تقدّم أحدهما على الآخر بالنسبة الى حقيقة الفصل و نسبة أحدهما الى الآخر كنسبته الى حقيقة الفصل كالحسّ و الحركة فقد يشتقّ من كلّ منهما ما يقام مقام الفصل، فيظنّ أنّهما فصلان متغايران، م.

فيها مثلاً فرس وثور و انسان ماهى، و هنا لك لا يجب و لا يحسن ألا الحيوان». اما أنه لا يجب أى لا ينبغي فلأنه تمام الماهية المشتركة، و أما أنه لا يحسن فلأنه لو اورد حد الحيوان بدله، لكان المورد مشتملاً على ما يجب، لكنه لم يحسن فانه لا حاجة الى ذلك التفصيل.

قوله: «فأما الأعم من الحيوان كالجسم فليس لها بماهية مشتركة، بل جزء الماهية المشتركة، و أما الانسان و الفرس و نحوهما فأخص دلالة مما يشتمل عليه تلك الماهية». **اقول:** هذا شروع فى بيان ذلك بأن المورد ان كان غير الحيوان فاما أن يكون أعم او اخص منه أو مساوياً له و أبطل الجميع و ذلك ظاهر.

قوله: «فى ابطال المساوى: و أما مثل الحساس و المتحرك بالارادة طبعاً و ان انزلنا انهما مقومان مساويان لتلك الجملة معاً بالشركة فليس يدلان على الماهية». انما قال ذلك، لأنهما عند الجمهور فصلان متساويان يقومان الحيوان، و التحقيق يقتضى أن الفصل الذى يتحصل به الجنس، لا يكون فوق واحد لأن الواحد ان لم يتحصل به الجنس، لا يكون فصلاً، و ان تحصل به كان ما عداه فضلاً فلا يكون فصلاً، اللهم الا أن يكون الفصول مأخوذة عن علل مختلفة، و حينئذ يكون الفصل الحقيقى مجموعها، و كل واحد منها هو جزؤه، و ربما يكون الفصل الحقيقى، شيئاً لا يدل على ذاته الا بعرض ذاتى له، فيشتق له الاسم من ذلك العرض، كالتألق المشتق من النطق الدال على فصل الانسان، فان وجد له عرضان يشتهبه تقدم أحدهما على الآخر فقد يشتق له عن كل واحد منهما اسم، و حينئذ ربما يظن أن المفهوم من الاسمين فصلان متغايران لتغاير معنييهما، و الحساس و المتحرك بالارادة فى هذا الموضع، من هذا القبيل فان مبدأ الفصل الحقيقى هو النفس الحيوانية التى هى معروضة الحس و الحركة، فاشتق له اللقب منهما، و لما لم يكن هذا التحقيق منطقياً أعرض الشيخ عنه و عرض بأن ذلك مخالف للتحقيق بقوله: «و ان انزلنا انهما مقومان» أى ان فرضنا.

قوله: «و ذلك لان المفهوم من الحساس و المتحرك بالارادة، و امثال ذلك

بحسب المطابقة هو أنه شيء له قوة حسّ أو قوة حركة، وكذلك مفهوم الأبيض هو أنه شيء ذو بياض، فأما ما ذلك الشيء فغير داخل في مفهوم هذه الألفاظ إلا على طريق الالتزام حتى يعلم من خارج أنه لا يمكن أن يكون شيء من هذه الأجساماً.

يُريد أن الفصول والعرضيات، كلّها لا يدلّ على أصل الماهية التي يدلّ عليه الجنس و الفصل إلا بالالتزام، وذلك لأنّ الفصول تحصل الماهية والعرضيات تلحقها بعد تحصلها، فأما الشيء الذي يتحصل بها، أو يكون موضوعاً لها فهو خارج عن مفهوماتها اذ لو كانت يشتمل عليها لكان ما به المشترك داخلياً فيما به الامتياز، أو الأشياء الداخلة في الخارجة هذا خلف.

قوله: «إذا قلنا لفظة كذا تدلّ على كذا، فأما نعى به طريق المطابقة أو التضمن<sup>١</sup> دون

١ - قوله: «و إذا قلنا لفظة كذا تدلّ على كذا فانما نعى به طريق المطابقة أو التضمن» جواب سؤال عسى أن يذكر: هب أن الماهية ليست داخلة في مفهوم الحساب، لكن لا يلزم منه عدم دلالة على الماهية، غاية ما في الباب أنه لا يدلّ عليها بطريق المطابقة أو التضمن، ونفى الاخص لا يستلزم نفى الاعم، و تقرير الجواب أن المراد بالدلالة ههنا احدى الدالتين و للالتزام غير معتبرة، و قد حمل الامام هذا على الدلالة مطلقاً حتى ان كلّ موضوع يقال فيه اللفظ، يدلّ على كذا، يُراد به دلالة المطابقة أو التضمن فيكون دلالة الالتزام مهجورة في جميع المواضع، والشارح قال: أراد بهذه الدلالة، الدلالة على الماهية، بطريق التضمن، بل المذكور في الجواب يدلّ على الماهية بالمطابقة وعلى اجزائها بالتضمن، و فى تعليقه نظر، لأنّه ان أراد ان لفظة «ما» يقصد يدلّ على الماهية بالمطابقة اجزائها بالتضمن، و فى تعليقه نظر، فهو يمكن الدعوى، و ان أراد به أنها يقصد الماهية المسئول عنها أولاً و الاجزاء ثانياً فهو مسلم لكن لا يلزم منه امتناع الدلالة على الماهية او على اجزائها بالالتزام و الاولى أن يقال: لا يجوز أن يطلق في جواب «ما هو» لفظ يدل على الماهية أو على اجزائها لأنّ المسئول عنه و اجزائه كما كان لازماً لمعنى اللفظ، جاز أن يكون له لوازم أخرى فلا يتعيّن المسئول عنه و أمّا اجزائها فلا يستوفى حقّ الجواب و الى هذا اشار الشيخ بقوله: و المدلول عليه بطريق الالتزام، غير محدود لكنّه لا يدلّ على امتناع استعمال الدلالة الالتزامية لجواز تعيّن الماهية و اجزائها بحسب القرائن اللفظية و الحاليه، كما فى سائر المجازات، نعم لو اصطلاح عليه و يذكر لبيان ذلك سبب الاصلاح، كان

طريق الالتزام».

يُريد بهذه الدلالة، الدلالة على الماهية أو على مفهوم الاسم، لا الدلالة المطلقة كما فهمها الشارح وأدّى به ذلك الى جعل دلالة الالتزام مهجورة في جميع المواضع والعلة في اختصاص المطابقة والتضمن بهذه الدلالة أن لفظة «ما» إنما يقصد بالقصد الأول ما يطابق المسئول عنه دون ما عداه، ثم يتعلق بأجزائه بالقصد الثاني لكون المسئول عنه متعلق الهوية بها فيبقى اللوازم غير مقصودة مطلقاً.

قوله: «وكيف والمدلول عليه بطريق الالتزام غير محدود».

اى: اللفظ الذى يقصده به أشياء محدودة، اذا دلّ على الماهية أو على مفهوم الاسم و يتناول ما يدخل فيهما فقد وقع على أشياء محدودة وأما اللوازم الخارجية فلكونها غير محدودة، لا يجوز أن تكون مقصودة له.

قوله: «وأيضاً اذا كان المدلول عليه بطريق الالتزام معتبراً لكان ما ليس بمقوم صالحاً للدلالة على ما هو مثل الضحك - مثلاً - فإنه من طريق الالتزام يدلّ على الحيوان الناطق،

تاماً، وقوله: «اى اللفظ الذى يقصده به أشياء محدودة اذا دلّ على الماهية او على مفهوم الاسم و يتناول ما يدخل فيهما فقد وقع على أشياء محدودة» هذيان، لأن وقوع اللفظ على اشياء محدودة، لا معنى له الاّ كون تلك الاشياء المحدودة مقصورة منه، فلا فرق بينه وبين الموضوع، وايضاً لا حاجة الى ذكر الشرط لأن كل لفظ يقصده به أشياء، محدودة فهو واقع على اشياء محدودة سواء كانت تلك الاشياء المحدودة هي الماهية و اجزائها او غيرها، لكن المراد وان لم يدلّ التركيب عليه ان الماهية و اجزائها محدودة فيمكن أن يكون مقصودة باللفظ بخلاف اللوازم. وأما قوله لو كان المدلول عليه بطريق الالتزام معتبراً لكان ما ليس بمقوم صالحاً للدلالة على ما هو»، فيه منع لجواز أن يكون المُعتبر عندهم في الجواب كون الشيء ذاتياً له ودالاً على المسئول عنه بالالتزام و حينئذ لا يتوجّه النقض، وكذلك قوله و الاّ لكان الرسوم مهجورة اذا يلزم من هجر الدلالة الالتزامية كون الرسوم الناقصة مهجورة و إنما يكون كذلك لو لا كان المراد الماهية المرسومة و المحدودة و ليس كذلك، بل المراد مفوماتها المطابقة ثم انّ الذهن اذا تصوّرها فربما انتقل الى الماهية و كان هذا قد مرّت مرّات، م.

لكن قد اتفق الجميع على أن مثل هذا لا يصلح فى جواب ما هو، فقد بان أن الذى يصلح فيما نحن فيه ان يكون جواباً عما هو أن نقول لتلك الجماعة أنها حيوانات.

هذا تصريحٌ بتخصيص الدلالة المذكورة بهذا الموضع، لأن ما ليس بمقوم كالخواص فقد يكون صالحاً للدلالة بالاتفاق فى سائر المواضع وأنا لكأنت الرسوم أيضاً مهبورة على الاطلاق، فكذلك الحدود الناقصة التى تخلو عن الأجناس، وأيضاً الشيخ قد صرح بذلك فى «الشفاء» فى الفصل الذى قسم فيه الكلّى، الى أقسامه الخمسة فقال بعد أن قسم الدال على الماهية الى الجنس والنوع ما هذه عبارته:

«و الحساس لا يدل على ما يدل عليه الحيوان ألا بالالتزام فليس جنساً اذ المراد ههنا بالدلالة ما يدل بالمطابقة أو التضمن». وهذا أيضاً نص صريح على التخصيص بهذا الموضع.

قوله: «و تجد اسم الحيوان<sup>١</sup> موضوعاً بازاء جملة ما يشترك فيه هي من المقومات المشتركة بينها التى تخصها وما فى حكمها وضعاً شاملاً إنما يخلّى عما يختص كل واحد منها».

**اقول:** يُريد أنه اذا بطلت الأقسام بأسرها تعيّن الحيوان للجواب فانه هو الذى يشتمل

١ - قوله: «و تجد اسم الحيوان» أى تجد الحيوان موضوعاً بازاء الجملة المشتركة الذاتية المخصوصة بأنواعها، أو ما فى حكمها من العوارض التى تقام مقام الفصول عند الجهل بحقيقتها، مثلاً الحيوان موضوعاً للجسم التامى و حقيقة فصله، و هي تمام المشترك بين سائر أنواع الحيوان. و موضع للجسم التامى والحساس والمتحرك بالارادة الذين فى حكم الفصل و هي كمال المشترك بينها، وهذا الوضع مخلص عما يختص بكل واحد من أنواعه أعنى فصول الانواع. و فى نسخة أخرى دون التى يخصها، أى تجد اسم الحيوان موضوعاً لجميع المشتركات بين أنواعه ألا الامور المختصة بكل نوع من الفصول، و ما فى حكم تلك الامور المختصة من العوارض التى يقام مقام فصولها وضعاً شاملاً. فقد حكى ذلك الوضع عما يختص بكل واحد منها و لما كان فى ظاهر هذه النسخة تكرار حذف المختصات بالانواع عن الوضع و لم يفسر الشارح ألا النسخة الاولى لكنها جمعت بين الاختصاص والاشتراك فى المقومات و فيه سماجة و النسخة الثانية أوضح و ادل على المراد، م.

على جميع الذاتيات المشتركة التى تخص هذه المُختلفات المسئول عنها و يخلّى عن فصل كل واحد منها.

قوله: «هذا و اما الثالث فهو ما يكون بشركة و خصوصية معاً مثل ما أنه اذا سئل عن جماعة هم «زيد» و «عمر» و «خالد» ما هم كان الذى يصلح أن يُجاب به على الشرط المذكور أنهم اناس». اى من غير تغيير العُرف اللغوى.

قوله: «و اذا سئل عن «زيد» وحده ما هو، لست أقول من هو، كان الذى يصلح أن يُجاب به على الشرط المذكور أنه انسان». اشارة الى الفرق بين «ما» و «من»، فإن الاول قد مرّ بيانه، و الثانى انما يطلب به العوارض المشخصة، و يكون جوابه زيد أو ما يجرى مجراه.

قوله: «لأن الذى يفضل فى زيد على الانسانية اعراض و لوازم لأسباب فى مادته التى منها خلق، و فى رحم أمّه و غير ذلك عرضت له». يريد أن يفرّق بين الأشياء التى<sup>١</sup> تدخل على معنى، كالحىوان و تجعلها أشياء مختلفة

١ - قوله: «يريد أن يفرق بين الاشياء» التى يقارن طبيعةً كليةً قد يجعلها أموراً مختلفةً بحسب الحقيقة، و قد يجعلها أموراً متفقةً بحسب الحقيقة، و بيانه يستدعى تمهيداً مقدّمة، و هى أن الصّور الحاصلة فى العقل من الشّىء رُبما يعتبر من حيث أنها عقليةٌ موجودةٌ واحدةٌ، و لو فرض اقترانها بصورةٍ أخرى كانت موجودة من متغايرتين، فلا يكون أحدهما مقولة على المجموع المركّب منها، و رُبما يعتبر من حيث هى، حتّى لو قارنها ألف شىء، كانت مقولة على المجموع المركّب منها، فقد لا يكون متحصّلة فى حد نفسها، بل يكون مبهمّة محتملة لان يقال على أشياء مختلفة الحقائق، و قد يكون متحصّلة، أمّا بنفسها كالانواع البسيطة، أو بما ينضاف الى المعانى الغير المتحصّلة كالانواع الدّاخلة تحت الاجناس، فإنّها لا تتحصّل إلّا باعتبار الفصول، و هذان أعنى غير المتحصّل، و المتحصّل فى نفسه، يشتركان فى أنّهما يحملان على الحاصل بعد لحوق الغير



حتى لو انضمم الفصل مع الاول والتشخص مع الثانى يحملان على المجموعين، لكن فرق بينهما من حيث انّ اللاحق ثمة علّة لتحصله وهيهنا معلول، فالصورة العقلية بالاعتبار الاول، يسمّى مادة و جزء ايضاً، اذ لا معنى للجزء الاّ أن يكون شىء مع آخر مغاير له يتحصّل منهما ماهية، و بالاعتبار الثانى يسمّى جنساً، و بالاعتبار الثالث نوعاً.

- فان قلت: لما كان ابهام الجنس عن احتمال أن يكون احد الاشياء، فكذلك النوع يحتمل أن يكون احد الاصناف أو احد الاشخاص، فليكن مبهماً لا متحصلاً فى نفسه.

- فنقول: ابهام الجنس هو احتمال أن ينضمّ معه فصل يحصل منهما ماهية، و ينضمّ معه فصل آخر و يحصل منهما ماهية أخرى مخالفة للاولى، فهى مبهة بالقياس الى الماهيات، و أمّا النوع فقد كمل ماهية و انطبق على كمال حقيقة كلّ شخص شخص فلا ابهام فيه اصلاً، و محصل الكلام، أن الصورة العقلية تؤخذ تارة بشرط لا شىء، اى لا بشرط أنّها واحدة، بحيث اذا انضمت مع صورة أخرى كانتا متغايرتين فى العقل، و تؤخذ تارة بشرط شىء، أى ينضمّ معها صورة أخرى و يكونان مطابقين لامرٍ واحدٍ فلا يلاحظ تغايرهما بل اتحادهما كالحيوان و الناطق المطابقين لماهية الانسان، و هو النوع، و قد تؤخذ لا بشرط شىء، فيكون له جهتان لامكان اعتبار المغايرة بينه و بين ما يقارنها، و لامكان اتحادهما بحسب المطابقة و هو الذاتى المحمول، اذ لا معنى للحمل الاّ الاتحاد فى الذات و التغاير فى المفهوم، فالحيوان المأخوذ بشرط لا شىء، مقدّم على الانسان تقدّم الجزء فى الوجودين، أمّا تقدّمه فى العقل فظاهر، و أمّا تقدّمه فى الخارج، فهو بحسب مبدئه فان المواد العقلية مأخوذة من المبادئ الخارجية كما اذا أخذنا الحيوان من البدن، و الناطق من النفس الناطقة فكما أنّ الحيوان و الناطق اذا أخذناهما باعتبار المادة يتقدّمان الانسان بحسب العقل، كذلك مبداهما يتقدّمان الانسان بحسب الخارج، هذا اذا كان لهما مبادئ خارجية، أمّا اذا لم يكن، فلا تقدّم لها فى العقل، و لا حيوان المأخوذ بشرط الشىء هو النوع و ذلك ظاهر، و المأخوذ لا بشرط الشىء، لا يكون جزء بل ذاتياً فهو جزء من حدّ وجوده فى العقل متقدّم على وجود الانسان فى العقل، ضرورة أن تصوّر الانسان يتوقّف على تصوّر مفهوم الحيوان من حيث هو هو، لكن وجود الحيوان فى العقل، متأخّر عن وجود الانسان فى الخارج لأنّ ما لم نحسّ الانسان فى الخارج، لم يمكننا تعقّل الحيوان، فانه صورة منتزعة عمّا فى الخارج و الى ذلك سيشير الشيخ بقوله: «بل أنّما يجعله حيواناً ما يتقدّمه فيجعله انساناً»، فانه اشارة الى تقدّم وجود الانسان فى الخارج على الحيوان الذى هو الجنس، و لا

الحقائق، كالانسان و الفرس، و بين الأشياء التي تدخل على معنى آخر كالانسان و تجعلها أشياء متفقه الحقيقة كزيد و عمرو و لنورد لبيان ذلك مقدمه هي أن نقول: من الكليات ما قد يتصور معناه فقط بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده، و يكون كل ما يقارنه زائداً عليه و لا يكون معناه الأول مقولاً على ذلك المجموع بل جزء منه، و منها ما يتصور معناه لا بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده، بل مع تجويز أن يقارنه غيره و أن لا يقارنه، و يكون معناه الأول مقولاً على المجموع حال المقارنة، و هذا الأخير، قد يكون غير متحصل بنفسه بل يكون مبهماً محتملاً لأن يقال على أشياء مختلفة الحقائق، و إنما يتحصل بما ينضاف اليه فيتخصص به، فيصير هو بعينه أحد تلك الأشياء، و قد يكون متحصلاً بنفسه أو بما انضاف الى المعنى المذكور قبله و لا يكون مبهماً و لا محتملاً لأن يقال على الحاصل بعد لحوق الغير به، ألا أن اللاحق مقسّط لقوام ذلك المعنى في الصورة الأول و يسمى فصلاً، أو لاحق به بعد التقويم في الصورة الأخيرة و يسمى عارضاً فالكلي يسمى بالاعتبار الأول «مادة»، و بالاعتبار الثاني «جنساً»، و بالاعتبار الثالث «نوعاً»، مثاله الحيوان، اذا اخذ بشرط أن لا يكون معه شيء، و ان اقترن به الناطق - مثلاً - صار المجموع مركباً من الحيوان و الناطق و لا يقال له أنه حيوان كان مادة، و ان أخذ لا بشرط أن لا يكون معه شيء بل من حيث يحتمل أن يكون انساناً أو فرساً و ان تخصص بالناطق تحصل انساناً، و يقال له أنه حيوان كان جنساً، و اذا اخذ بشرط أن يكون مع الناطق متخصصاً و متحصلاً به كان نوعاً، فالحيوان الأول جزء الانسان و يتقدمه تقدم الجزء في الوجودين، و الحيوان الثاني ليس بجزء، لأن الجزء لا يحمل على الكل، بل هو جزء من حده و لا يوجد من حيث هو كذلك ألا في العقل و يتقدمه في العقل بالطبع لكنه في

ريب أن الجنس هو المحمول الذي لا وجود له مغايراً لوجود موضوعه ألا في العقل، و لو حملناه على الحيوان الخارجى كان جعل الحيوان مغايراً لجعل الانسان و هو محال و مناقض لما صرحوا به، اذا تقرر هذا فنقول: لما كان الانسان نوعاً، كانت ماهية محصلة لا يختلف ألا بالعوارض و اللوازم، حتى لو فرضنا تبدل تلك العوارض، لم يلزم قدح في الماهية، و ليس كذلك نسبة الانسانية، فإنه لو توهم رفعها من زيد - مثلاً - لم يبق ماهية ألا، و لا نسبة الحيوانية الى الانسانية و اللانسانية و ألا لتغاير الجعلان و هو خلف، م.

الخارج متأخّر عنه لأنّ الانسان ما لم يوجد لم يعقل له شىء يعمّه وغيره و شىء يخصّه و يحصله يصيرّه هو هو بعينه، والحيوان الثالث هو الانسان نفسه، لأنّه مأخوذٌ مع الناطق، و الأشياء الّتى تنضاف اليه بعد تحصيله لا تقيدهُ اختلافاً فى الماهيّة بل ربّما تجعله مختلفاً بالعدد كالانسان الأبيض، و الانسان الأسود و كهذا الانسان و ذلك الانسان، فظهر الفرق بين الأشياء الّتى تدخل على معنى و تجعله أشياء مختلفة الحقائق، و بين الأشياء الّتى تدخل عليه و تجعله أشياء متّفقة الحقيقة. و اذا تقرّر هذا، فنقول: لما كان الانسان نوعاً - كما قلنا - كان متحصّل الوجود، فكان كلّما ينضاف اليه و يقترن به ممّا يجعله مختلفاً بالعدد فهو غير مقوّم إياه بل عارضٌ له بخلاف الحيوان و لذلك كانت ماهيّة الأشخاص هى شيئاً واحداً و هو المراد بقوله: «لأنّ الذى يفصل فى زيد على الانسانيّة، أعراض و لوازم لأسباب فى مادّته الّتى منها خلق».

قوله: «و لا يتعدّر علينا أن نقدر عروض أضدادها فى أوّل نكوّنه، و يكون هو هو بعينه».

إشارة الى أنّ العوارض و اللوازم، لما قارنته بعد تحصيله، فلا يتبدّل حقيقته بتبدّل تلك العوارض، مثلاً زيد الأبيض، لو فرضناه أسوداً لم يتبدّل انسانيّته.

قوله: «و ليس كذلك نسبة الانسانيّة اليه و لا نسبة الحيوانيّة الى الانسانيّة و الفرسيّة و ذلك لأنّ الحيوان الذى كان يتكوّن انساناً فامّا أن يتمّ نكوّنه ممّا يتكوّن منه يكون انساناً، و امّا أن لا يتمّ نكوّنه فلا يكون لا ذلك الحيوان و لا ذلك الانسان».

يُريد أنّ الماهيّة، لا يُمكن أن تكون كذلك، لأنّها ان تبدّلت ارتفع الشىء الذى هى ماهيّة.

قوله: «و ليس يحتمل التقدير المذكور من أنّه لو لم يلحقه لواحق جعلته انساناً».

يعنى: الناطقيّة.

[قوله:] «بل لحقته اضدادها او مغايراتها».

يعنى: اللاناطقيّة أو الصّهالية.

[قوله: «لكن يتكوّن حيواناً غير انسان يعنى فرساً مثلاً و هو ذلك الواحد بعينه».  
يعنى: يكون بعد تكوّنه فرساً هو ذلك الواحد الذى أمكن قبل ذلك أن يكون انساناً، و  
مراده من ذلك، الاشارة الى أنّ ما يحصل الماهيّة أعنى الفصل، لا يحتمل التبدل أيضاً مع  
بقاء الماهيّة.

قوله: «بل انما يجعله حيواناً ما يتقدّمه، فيجعله انساناً».  
اشارة الى تقدّم وجود الانسان، باعتبار الخارج على الحيوان الذى هو الجنس و ان  
كان وجود الجنس فى العقل، متقدّماً على تصوّره.

قوله: «و ان كان على غير هذه الصّورة فهو على غير هذا الحكم و ليس ذلك على  
المنطقى».

أى: و ان كانت هذه الطّبايع المذكورة الّتى فرضناها عوارض فصولاً فى نفس الأمر و  
كانت الّتى فرضناها فصولاً عوارض فهو على غير هذا الحكم المذكور، ولكن ليس على  
المنطقى أن ينظر فى الموادّ بل عليه أن يبيّن أنّ الأشياء الّتى تختلف بالحقايق، و الّتى لم  
تختلف أىّ أشياء كانت اذا سُئل عنها بما هو كيف يُجاب عن كلّ واحدٍ منهما.

النَّهْجُ الثَّانِي  
فِي الْأَلْفَاظِ الْخَمْسَةِ الْمَفْرَدَةِ  
وَالْحَدِّ وَالرَّسْمِ

\* اِشَارَةٌ \*

إِلَى الْمَقُولِ فِي جَوَابِ مَا هُوَ الَّذِي هُوَ الْجِنْسُ  
وَالْمَقُولِ فِي جَوَابِ مَا هُوَ الَّذِي هُوَ النُّوعُ

«كُلٌّ مَحْمُولٌ كَلِّيٌّ، يُقَالُ عَلَى مَا تَحْتَهُ فِي جَوَابِ «مَا هُوَ»، فَأَمَّا أَنْ يَكُونَ حَقَائِقُ مَا تَحْتَهُ  
مُخْتَلِفَةً لَيْسَ بِالْعَدَدِ فَقَطْ، وَ أَمَّا أَنْ تَكُونَ بِالْعَدَدِ مُخْتَلِفَةً، فَأَمَّا مَا يَتَقَوَّمُ بِهِ مِنَ الدَّائِيَّاتِ  
فَغَيْرُ مُخْتَلَفٍ أَصْلًا وَالْأَوَّلُ يَسْمَى جِنْسًا لِمَا تَحْتَهُ، وَ الثَّانِي يَسْمَى نَوْعًا، وَ مِنْ عَادَتِهِمْ  
أَيْضًا أَنْ يَسْمُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْ مُخْتَلِفَاتِ الْحَقَائِقِ تَحْتَ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ نَوْعًا لَهُ وَ بِالْقِيَاسِ  
إِلَيْهِ».

كُلُّهُ ظَاهِرٌ مُسْتَعْنٍ عَنِ التَّفْسِيرِ.

قوله: «على أنَّ اسم النوع عند التحقيق إنما يدلُّ في الموضعين على معنيين مختلفين».

**اقول:** النوع المضاف إلى الجنس، يستلزم اعتبارين<sup>١</sup> أحدهما نسبته إلى ما فوقه الذي

---

١ - قوله: «النوع المضاف إلى الجنس، يستلزم اعتبارين»، النوع يدلُّ بالاشتراك على معنيين،  
والتَّوَعُّدُ المضاف يتضمَّن اعتبارين، أحدهما نسبته إلى ما فوقه لاندراجِهِ تحت الجنس، و ثانيهما  
نسبته إلى ما تحته لاعتبار الكلِّيِّ في حدِّهِ، والكُلِّيَّةُ لِأَبَدَانٍ يلاحظ في مفهومها المُقَايَسَةُ إلى ما

هو الجنس و الثانى نسبته الى ما تحته أشخاصاً كانت أو أنواعاً آخر التى لولاها لم يكن النوع كلياً، و النوع الحقيقى يستلزم اعتباراً واحداً و هو نسبته الى الأشخاص التى تحته فالأول قد يتناول الأنواع العالية و المتوسطة و السافلة التى تخص باسم نوع الأنواع تتناول الجنس لأنواعه و الثانى قد يشارك نوع الأنواع وحده، فى موضوعاته و يُباينه بأحد اعتباريه، أعنى النسبة الى ما فوقه و قد يُباينه فى الموضوع أيضاً اذا لم يكن تحت جنس كالوحدة و النقطة و الآن فالنوعان يختلفان فى المعنى بثلاثة أشياء، أحدها اختصاص أحدهما بالنسبة الى ما فوقه و لاجل ذلك يجب تركيبه عن جنس و فصل و أما الآخر فلا يجب فيه ذلك و ان كان جائزاً لاشتراك المذكور فى الموضوع، و ثانيهما جواز مُباينة الاضافى للحقيقى، فى الموضوعات حين يكون نوعاً عالياً أو متوسطاً من حيث وقوعه على مختلفات الحقيقة، و ثالثها جواز مُباينة الحقيقى للاضافى فى الموضوعات، حين لا

تحتها من الكثيرين، فلا يحصل مفهوم النوع المُضاف إلا اذا اعتبر النسبتان نسبته الى ما تحته، و نسبته الى ما فوقه، و ما فوقه هو الجنس، و ما تحته يُمكن أن يكون أشخاصاً و أن يكون أنواعاً، و أما مفهوم النوع الحقيقى، فلما اعتبر فيه الكلّى يلاحظ فيه النسبة الى ما تحته، لكن ما تحته ليس إلا الأشخاص لأنه مقول على كثيرين مختلفين بالعدد فقط، و الحاصل أنه اعتبر فى مفهوم النوع الاضافى نسبتان، و فى مفهوم النوع الحقيقى نسبة واحدة هى أخص احدى النسبتين، و هو مشارك لنوع الانواع و مبائن له، أما تشاركهما فلتصادقهما على الانسان - مثلاً - و اشتراكهما فى الموضوعات أى الافراد، و أما تباينهما فمن وجهين الاول من حيث المفهوم، فإن مفهوم «نوع الانواع» يستلزم نسبته الى ما فوقه، لأنه نوع من النوع المُضاف دون المفهوم الحقيقى، الثانى من حيث الصدق فإن الحقيقى قد يصدق على ما لم يندرج تحت الجنس كالوحدة و النقطة، بخلاف نوع الانواع، فإنه لا يثبت من وقوعه تحت جنس و إنما لم يتعرض للمشاركة بينهما بحسب المفهوم من حيث أنهما يستلزمان لا يثبت من وقوعه تحت جنس و إنما لم يتعرض للمشاركة بينهما بحسب المفهوم من حيث أنهما يستلزمان النسبة الى ما تحته، لأن نوع الانواع إنما يستلزم من حيث أنه نوع حقيقى، نسبته الى الأشخاص، فكأنه لا مشاركة بينهما من هذه الجهة، هكذا قيل و فيه نظر، لأن المشاركة إنما اعتبرت بين نوع الانواع و النوع الحقيقى، و النسبة التى فى مفهوم نوع الانواع، ليست إلا نسبته الى الأشخاص، نعم لو اعتبرت المشاركة و المُباينة بين مطلق النوع المُضاف و النوع الحقيقى لاستقام ذلك فكان أوضح و أقرب الى الضبط، م.

يكونُ تحت جنس.

قوله: «و مما يسهو فيه المنطقيون<sup>١</sup> ظنهم أن اسم النوع فى الموضوعين له دلالة واحدة أو مختلفة بالعموم والخصوص».

وفى بعض النسخ: «و مختلفة بالعموم والخصوص»، وهو أظهر فإن الأول يوهم أن يكون لهم سهوان، الأول ظنهم أن النوع فى الموضوعين له دلالة واحدة، الثانى ظنهم أن له دلالة مختلفة بالعموم والخصوص، ويلزم على الأول أن يكون كل ما يقع تحت جنس، فإنه لا يختلف ألا بالعدد، حتى لا يكون جنس تحت جنس ألبته وذلك مما لم يذهب اليه

١ - قوله: «و مما يسهو فيه المنطقيون» اذا قيل ظن القوم أن النوع له دلالة واحدة أو مختلفة بالعموم، فلا شك أن هذا القول، يوهم أن لهم مذهبين، ذهب بعضهم أن النوع له دلالة واحدة، و آخرون الى أن دلالاته مختلفة بالعموم والخصوص، لكن لا قائل بأن النوع فى الموضوعين له دلالة واحدة، و ألا لكان كل نوع اضافى حقيقياً، فيجب أن لا يختلف كل ما يندرج تحت جنس ألا بالعدد، فلا يمكن أن يقع جنس تحت جنس وهذا مما لم يذهب اليه ذاهب، فالنسخة الاولى واحداً و هو المندرج تحت جنس و هذا المفهم مطلق، وربما يقيد بملاصقة الاشخاص، فان النعية تنازل الى نوع الانواع، و اذا وصلت اليه انتهت، و لم تكن بعده ألا الاشخاص، و اذا تقيد بهذا القيد، يطلق عليه اسم النوع الحقيقى، فكان للنوع مفهوم واحد لكنه يختلف بالعموم والخصوص، ثم ان الانواع والاجناس قد لا يترتب فيكون أجناساً مفردة و أنواعاً مفردة، و قد يترتب و يحصل مراتب ثلاث، لكن الاجناس ينتهى فى طرف التصاعد، و ألا لزم تركيب الماهية من أجزاء غير متناهية فيتوقف تصوورها الى اخطارها بالبال، و هذا انما يتم فى الماهية المتصورة، و ألا فلم لا يجوز أن يكون الاجزاء الغير المتناهية موجودة بوجود واحد؟ على أن تصور الماهية لا يتوقف على اخطار الاجزاء بالبال، بل لا يتوقف ألا على تصوورها كما سبق، و أيضاً لو لم و ليس كذلك، بل كل فصل علة لحصة و ليس تلك الحصة علة فصل آخر، و الانواع ينتهى فى طرف التنازل و ألا لكان كل نوع تحت نوع فلا يتحقق شخص فإنه لو تحقق لزم انتهاؤها به، فاذا لم يتحقق الشخص لم يتحقق تلك الانواع، ضرورة ان وجودها لا يكون ألا فى ضمن الشخص فإن كل موجود فى الخارج لشخص، ففرض وجودها غير متناهية يستلزم عدمها، م.

أحد، و مُراد الشيخ ليس أنّهم ظنّوا أنّ التّوع الحقيقيّ هو نوع الأنواع لا غير، فجعلوا للمنعين دلالةً واحدةً مختلفةً و الخصوصُ لكونها مطلقةً في أحدِ الموضعين و مقيدةً بملاصقة الأشخاص في الموضع الآخر.

### \* اشارة الى ترتب الجنس و النوع \*

قوله: «ثمّ إنّ الأجناس قد ترتّب متصاعدة و الأنواع قد ترتّب متنازلة».  
اي: رُبما ترتّب لأنّ ترتبه ليس بواجب في جميع المواد.

قوله: «و يجب ان ينتهي» و ذلك لأنّها لو لم ينتهي في التّصاعد، للزم تركّب المعنى الواحد من مقومات لا تتناهي، و يتوقّف تصوّره على احضار جميعها بالبال. قال الفاضل الشارح: و أيضاً لوجب ترتّب العلل و المعلولات، لا الى نهاية و ذلك لكون كلّ فصل علّةً لتقومه السّطحى من الجنس و هو محالٌ على ما تبين في الالهيات، و لو لم ينتهي في التنازل لما تحصّلت الأشخاص و الأنواع الحقيقيّة أعني: أعيان الموجودات الّتي يلزم من ارتفاعها ارتفاع الأجناس و ما يليها.

قوله: «و أمّا الى ما ذا ينتهي في التّصاعد أو في التنازل» من المعاني الواقع عليها

١ - قوله: «و أمّا الى ما ذا ينتهي في التّصاعد أو في التنازل ههنا بحثان أحدهما البحث عن كمية الاجناس المتوسطة و ماهياتها و لوازمها، و ثانيهما البحث عن كمية الاجناس العالية و ماهياتها و أحكامها، و ليس شيء منها على المنطقي، لأنّ بحثه في المعقولات الثانية و ذلك بحث في المعقولات الاولى، و الشيخ اعترض بذلك على المنطقيين حيث تعرّضوا لاحد البحثين دون الآخر و كان هذا مهمٌ و ذلك غير مهم و فرّق الشّارح بما يتوقّف على تقديم مقدّمتين احديهما أنّ الاجناس المتوسطة و السّافلة لا تنضبط بل لا تتناهي في جهة العرض، لكونها أنواعاً لجنس، و الجنسُ يجوز أن يكون مقولاً على كثيرين، لا نهاية لها في جهة الطّول لما ثبت من وجوب انتهائها الى الاشخاص و أمّا الاجناس العالية، فهي منضبطة منحصرةً بحكم الاستقراء، و ثانيهما أنّ الصّناعة أمّا علميةٌ و هي الّتي المقصود منها العلم كالحكمة الالهية، و أمّا



الجنسية و النوعية، واما المتوسطات بين الطرفين فمما ليس بيانه على المنطقى وان تكلفه تكلف فضولاً بل انما يجب عليه أن يعلم أن هيهنا جنساً عالياً أو أجناساً عاليةً هي أجناس الأجناس، وأنواعاً سافلةً هي أنواع الأنواع، وأشياءً متوسطةً هي أجناس لما دونها وأنواع لما فوقها، وأن لكل واحد منها فى مرتبة خواصّ.

**اقول:** يُريد أن معرفة موادّ الأجناس والأنواع بأعيانها، ليست من هذا العلم، لأنها المعقولات الاولى، وهذا العلم، يبحث عن المعقولات الثانية، فالمنطقى من حيث هو منطقى، لا ينظر فيها، واما النظر فى أن لكل واحد من العالية والمتوسطة والسافلة، فى مرتبة خواصّ، فانما يلزمه لأن العلوم البرهانية انما تبحث عن تلك الخواصّ، وهى الأعراض الذاتية المذكورة.

قوله: «و اما أن يتعاطى النظر فى كمية أجناس و ماهيتها دون المتوسطه و السافله كان ذلك مهمّ و هذا غير مهمّ فخرج عن الواجب و كثيراً ما ألهم الأذهان زيفاً عن الجادة». **اقول:** يعترض على سائر المنطقيين، فان مقدّمهم الذى هو المعلم الاول افتتح تعليمه بذكر المقولات العشر، التى هى أجناس الأجناس وأشار الى معانيها و خواصّها على الوجه المشهور الذى يليق بالمبتدئين فى كتابه المسمى بـ «قاطيغورياس»، وجعلها شبيهه مصادرة لهذا العلم، لا جزءاً منه، و تبعه الجمهور فى ذلك، بل زادوا فى بياناتها عليه، و لا شك فى أن النظر فى ذلك، ليس من المباحث المنطقية، ألا أن الحكم بأن النظر فيها يجرى

عملية و هى التى المقصود منها العمل كالطب، و الواجب على العالم بقواعدها اذ حاول التمرين و التحقيق بكمياتها أن يبحث عما يتوقف عليه العمل لكن بشرط أن يكون الموقوف عليه مطبوعاً فلا يجب تحصيل الحكمة ألا بقدر الطاقة الانسانية، ثم لما كان المنطق علماً ألياً متعلقاً بالاعمال الفكرية و كان المطلوب اما اقتناص المطالب التصورية أو التصديقية، و ذلك لا يتم إلا بالنظر فى المطلوب التصورى، أنه من أى مقولة هو، و أجزاءه من أى مقولة يجب أن يحصل، و فى المطلوب التصديقى أن حديه من أى مقولة؟ فلا بد للمنطقى أن يتحقق معانى المقولات العشرة بخلاف الاجناس المتوسطة والسافله اما لعدم انضباطها أو لاستغنائها عنها بواسطة احتمال الاجناس العالية عليها، م.

مجري النظر في الأجناس المتوسطة و السافلة من كونها مهمّاً أو غير مهمّ في هذا العلم، خروج عن الانصاف.

فان المنطقيّ أنّما يحتاج في استعمال قوانينه لاقتناص الحدود و اكتساب المقدّمات الى ذلك، لأنّه ما لم يعرف أنّ محدوده و كلّ واحدٍ من حدّي مطلوبه تحت أيّ جنسٍ من الأجناس: يقع بحسب الماهيّة لم يكن له أن يحصل الفصول المترتبة، و لا سائر المحمولات التي يتركّب منها التعريفات، و يستفاد منها التصديقات بحسب الأغلب، كما بيّن في مواضعها، و أمّا المتوسطة و السافلة التي لا تنحصر في عدد، فإنّما يستغنى عن ايرادها لاشتغال العالية المعدودة عليها، و ممّا يشبه ذلك أنّ الطيّب من حيث هو طيب، يجب أن لا ينظر إلّا في حال بدن الانسان من حيث يصحّ و يمرض، ليحفظ الصّحة و يزيل المرض، فان نظر من حيث هو طيب في ماهيّات أشياء، ربّما يستعملها أو لا يستعملها، أهي معدنيّة أو نباتيّة، أو حيوانيّة، و معادّتها أين هي، و أوقات تحصيلها متى هي، و شرائط حفظها ما هي، و كم هي، دون ما لم يسمع به أو لم يقع اليه ممّا يمكن أن يكون معرفتها أنفع في علمه كان لك مهمّ و غيره ليس بهمهمّ فخروج عن الواجب إلّا أنّه لمّا تصوّر امكان الاحتياج اليها في استعمال قوانينه الحافظة للصّحة أو مزيلة للمرض، أضاف النظر فيها بحسب الامكان الى علمه بل جعله جزءاً من علمه، و هذا دأب أصاب سائر الصّناعات العلميّة فإنّهم يضيفون الى صناعاتهم ما يحتاجون اليه في تسميم تلك الصّناعات و ان كان خارجاً عنها ليتّم بذلك الوصول الى غاياتها.

### • اشارة الى الفصل •

«و اما الذاتيّ الذي ليس يصلح أن يقال على الكثرة التي كليته بالقياس اليها قولاً في جواب ما هو، فلا شكّ في أنّه يصلح للتمييز لها عمّا يشاركها في الوجود أو في جنس ما». **اقول:** كلّ ذاتيّ أمّا أن يكون مقولاً في جواب ما هو<sup>١</sup> بالقياس الى ما هو ذاتيّ له أو لا

١ - قوله: «كلّ ذاتيّ أمّا أن يكون مقولاً في جواب ما هو»، الذاتيّ بالقياس الى ما هو ذاتيّ له أمّا أن يكون مقولاً في جواب «ما هو» أو لا يكون، و المقول في جواب «ما هو» أمّا تمام ماهيّته مطلقاً أو تمام الماهيّة المشتركة، و غير المقول في جواب «ما هو» أمّا داخل في جواب ما هو، أو

خارج عنه، و الذاتى الخارج عن المقول فى جواب «ما هو» اما أن يكون خارجاً عن تمام الماهية مطلقاً و هو محالٌ و ألا لم يكن تمام الماهية خارجاً عن تمام الماهية المشتركة فيكون مختصاً ببعض الماهية المشتركة فان لو كان مشتركاً لم يكن ما فرض تمام المشترك تمام المشترك فيكون مميزاً لذلك البعض عما يشاركه فيكون فصلاً، و الداخِل فى جواب «ما هو» اما أن يكون مقولاً فى جواب «ما هو» فهو لا يجوز أن يكون تمام الماهية مطلقاً بل لا يكون ألا تمام الماهية المشتركة و اما أن لا يكون مقولاً فى جواب «ما هو» فهو فصلٌ لأن ذلك المقول فى جواب «ما هو» الداخِل فى المقول فى الجواب ليس ألا تمام المشترك، فالجزء الذى يكون غير مقول فى جواب «ما هو» لا يكون مشتركاً و ألا لم يكن تمام المشترك، تمام المشترك فيكون مختصاً بالبعض فصلاً له، و الى هذا أشار بقوله: و ان لم يكن مقولاً فحكمه حكم الخارج المذكور» و فيه نظر، لأنه انما يتم لو كان المقول فى جواب «ما هو» لا بد أن يكون مشتملاً على مقول فى جواب «ما هو» و هو ممنوعٌ. لكن لا نسلم أن الجزء الغير المقول فى جواب «ما هو» لو كان مشتركاً لم يكن تمام المشترك، تمام المشترك و انما يلزم ذلك لو كان خارجاً عن تمام المشترك و لم لا يجوز أن يكون داخلياً فيه. على أن الداخِل فى جواب ما هو، يمتنع أن يكون مقولاً فى جواب «ما هو» على تقدير أن لا يكون فى جواب «ما هو» و ان اختلفت المقايسة لم يلزم المطلوب اذا المطلوب انحصار الذاتى بالقياس الى ماهيته فى النوع و الجنس و الفصل و انما قال فى الوجود او فى جنس ما زعم متأخرو المنطقيين أن ذلك لجواز تركيب الماهية كالجنس العالى و الفصل الاخير من امرين متساويين، أو أمور متساوية فكل منها فصلٌ مع أنه لا يميز المشاركات الجنسية. قال الشارح: الفصل قد يكون خاصاً بالجنس، فلا يكون ذلك الفصل ألا فى ذلك الجنس، كالحساس فإنه لا يوجد ألا جنس الجسم التامى و قد توجد لغيره كالتألق فإنه يوجد للحيوان و الملك أيضاً و الاول يميز الماهية عن جميع مشاركاتهما فى الوجود، اذ ليس موجوداً آخر يشتمل على ذلك الفصل أصلاً، و الثانى يميز الماهية عن جميع مشاركاتهما فى ذلك الجنس، لا فى الوجود، اذ فى الموجودات ما يشتمل على ذلك الفصل، نعم ليس موجود يندرج تحت ذلك الجنس، غير تلك الماهية يوجد ذلك الفصل فيه، فهو مميزٌ لها فى الجنس فقط و فيه نظر، لأن مناط الفصلية ليس هو التمييز عن جميع المشاركات و ألا لم يكن فصلٌ البعيد فصلاً، بل التمييز عن بعض المشاركات و مثل التألق مميزٌ عن بعض المشاركات فى الوجود و فى كلام الشيخ دلالة على ذلك، حيث لم يقل عن كل ما يشاركها فى الوجود، بل عما

يُشارِكها و الاولى أن يُقال لما لم يكن اللازم من الدليل ألا أن المُميز فصل و ليس فيه أن التمييز لأبد أن يكون في جنسٍ لم يعتبر في الفصلية ألا مطلق التمييز و أما أنه هل يجب أن يكون التمييز عن المشاركات الجنسية أو يجوز أن يتركب الماهية من أمرين مُتساويين فذلك بحث لا تعلق له بالمنطق و يؤيده ما قال بعد هذا الكلام بلا فصل، من أن السؤال بأي شيء، لا يجب أن يكون للتمييز عما يُشاركه في الجنس بل أعم من ذلك، حتى يصحّ عما يُشاركه في الشيئية كما يقال: أى شيء هو؟، و ما تحت الشيئية؟، كما يُقال: أى جوهر أو أى جسم؟ و أعلم أن الشيخ في «الشفاء» أورد القسمة هكذا: الكلّي أما ذاتي أو عرضي و الذاتي أما أن يكون على الماهية أو لا، فإن دلّ على الماهية فاما أن تدلّ الماهية المتفقة أفرادها أو المُختلفة أفرادها و هو الجنس و ان لم يدلّ، فلا يكون أعم فيكون فصلاً. و يرد عليه: أنا لا نسلم أنه لو لم يكن منه فيميز الماهية عن مشاركتها في ذلك الاعم فيكون فصلاً. و يرد عليه أنا لا نسلم أنه لو لم يكن أعم الذاتيات، لكان أخصّ منه أما أولاً فالجواز أن لا يكون ثمة ذاتي أعم كما اذا تركب ماهية من أمرين مُتساويين أو أمورٍ مُتساوية كالفضل الاخير، و أما ثانياً فلجواز أن يكون مساوياً للاعم فهذا غير الامام القسمة بأن قال: الذاتي الذي لا يصلح لجواب «ما هو» لا يجوز أن يكون أعم الذاتيات فهو اما مساوٍ أو أخصّ و الظاهر من كلام الشيخ، ما فهمه فانه لما لم يعتبر قسم المساواة في «الشفاء» رسم الفصل بأنه المقول على النوع في جواب أى شيء هو، في ذاته من جنسه، و لما أخذ الفصل في الكتاب أعم منه حتى لم يعتبر فيه ألا التمييز سواء كان في الوجود أو الجنس، دلّ الكلام على امكان فصل لا يميز عن المشاركات الجنسية، فكانه جواز هنا تركب الماهية من أمرين متساويين و اذا كان مساوياً لاعم الذاتيات يكون مميزاً عن مشاركاته لا في جنسه، بل في الوجود و اذا كان أخصّ منه كان مميزاً عن مشاركاته في الجنس و الى ذلك أشار بقوله: و لزمهم على ذلك تجويز تركب أعم الذاتيات فإن المساوي لاعم الذاتيات لأبد أن يكون فصلاً فهو يكون مركباً لا من الجنس و الفصل، بل من فصلين مُتساويين له. قال الشارح: هذا غير مطابق لما في الوجود و لا لاصولهم التي بنوا عليها، أما أنه غير مطابق لما في الوجود فلان تلك الماهية لو وجدت لكان كل من ذاتياتها فصلاً مميزاً لها و التالي باطل اذ هي لا تُشارك شيئاً من لا موجودات في شيء منها فتكون مُمتازة بذاتها عن اغيارها كالماهيات البسطة فانا لما لم يُشارك الموجودات في أمر ذاتي امتازت بنفسها فكما أنها لا تحتاج الى مميز لتلك الماهية، كذلك لا يحتاج في حد ذاتها الى مميز، و أما أنه غير مطابق لاصولهم، فلان من اصولهم أن

يكون، والثاني أما أن يكون داخلياً في ما يقال في جواب ما هو، أو يكون خارجياً عنه، و  
لما كان المقول في جواب «ما هو» على الكثرة أما تمام ماهيتها مطلقاً أو تمام ماهيتها  
المشتركة بينها فالذاتي الخارج عما يقال في جواب «ما هو»، لا يوجد إلا في القسم الأخير  
و يكون ما يختص ببعض تلك الكثرة بالضرورة و ما يختص ببعض يكون مقوماً له فهو  
ما يفيد الامتياز عما يشارك فهو صالح للتمييز الذاتي لذلك البعض، والداخل في  
جواب «ما هو» ان كان واقعاً في جواب ما هو على كثرة أخرى قبل الاولى، فحكمه حكم  
المقول في جواب ما هو، وان لم يكن واقعاً مقولاً فحكمه حكم الخارج المذكور، فاذن  
كل ذاتي لا يصلح في جواب «ما هو» صالح للتمييز الذاتي، وهو الفصل، والفصل قد  
يكون خاصاً بالجنس كالحساس للنامي مثلاً فإنه لا يوجد لغيره، وقد لا يكون كالناطق  
للحيوان عند من يجعله مقولاً على غير الحيوانات كبعض الملائكة مثلاً، وعلى التقديرين  
فإن الجنس إنما يتحصل ويتقوم به نوعاً، وذلك النوع إنما يمتاز بذلك الفصل، أما على  
التقدير الأول فمن كل ما عداه مما في الوجود، وأما على التقدير الثاني فمن كل ما يشاركه  
في الجنس فقط، فإن الانسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما في الوجود اذ لا يمتاز به عن  
الملائكة بل عما يشاركه في الحيوانية فقط، وهو المراد بقوله: «عما يشاركها في الوجود  
أو في جنس ما».

وقد ذهب الفاضل الشارح وغيره ممن سبقه الى أن الذاتى الذى لا يصلح لجواب «ما هو» لا يجوز أن يكون أعم الذاتيات فهو إما مساوٍ له، أو أخص منه، والمساوى له هو ما يصلح لتمييزه عما يُشاركه فى الوجود، والأخص منه هو ما يصلح لتمييز ما يختص به عما يُشاركه فى الجنس الذى يعمها، ولزمهم على ذلك تجويز تركب أعم الذاتيات الذى هو الجنس العالى عن أمرين مُساويين له ليس ولا واحد منهما بجنس بل يكونان فصلين، وذلك غير مطابق للوجود، ولا لاصولهم التى بنو عليها، وفيما ذهبنا اليه غنى

الفصلَ محصلٌ للطَّبيعة الجنسية و منها أن الفصل العالی، لا يجوزُ أن يكون له فصلٌ مقومٌ، و منها أن الفصلَ القريب، لا يُمكن أن يكون متعدداً، الى غير ذلك و كلُّهُ ينافی ذلك الاحتمال، و اعلم أنَّ فيما ذكرُوا منعاً لطيفاً و هو أنَّ أعمَّ الذاتیات يُمكن أن يدلَّ على الماهية المُشتركة و لا يلزمُ الخلف لجواز أن لا يكون تمام المُشترك بل بعضه، م.

عن أمثال هذه التّمحلات.

قوله: «و ذلك يصلح أن يكون مقولاً في جواب أى شىء هو فإن أى شىء أنما يطلب به التّمييز المطلق عن المشاركات في معنى الشّيئية فما دونها، وهذا هو المسمّى بالفصل».

**اقول:** نَبّه على أن الفصل هو المقول في جواب أى شىء هو، ثم بيّن أن هذا الاطلاق موافق لعرف اللّغة كما بيّن في جواب «ما هو» بقوله: فإن أى شىء أنما يطلب به التّمييز، يعنى أن السّؤال بـ«أى» قد يُطلب به التّمييز العامّ عن جميع الأشياء، وذلك اذا أُضيف الى شىء أو ما يجرى مجراه، فيقال أى شىء هو، وقد يُطلب به التّمييز الخاصّ عن بعضها ممّا هو دون الشّىء المطلق، وذلك اذا أُضيف الى شىءٍ أخصّ منه كما يقال أى حيوان هو، و غرض الشّيع في التّلفّظ<sup>١</sup> بالوجود و الشّىء ههنا، تعميم الأشياء الّتى يُطلب التّمييز عنها

١ - قوله: «و غرض الشّيع في التّلفّظ» أى: أنما قال الشّيع أن «أى» يُطلب به التّمييز المطلق عن المشاركات في معنى الشّيئية تنبيهاً على أن المذكور في الجواب لا بدّ أن يكون مميزاً للماهية عن جميع الاشياء على ما قدّم من أن أى يُطلب به التّمييز العامّ عن جميع الاشياء، وذكر الامام أن ههنا سرّاً و هو أن الطّالب عن ماهية، بأنّها أى شىء لم يعلم منها ألا كونها شيئاً، و هو من العوارض لا من المقومات فهو يطلب عما وراء الشّيئية، و ما وراءه هو اتمام الماهية فالمذكور في الجواب لا بدّ أن يكون جميع مقومات الماهية حتّى يكون جواب «أى شىء» و جواب «ما هو» واحداً. قال الشارح: المراد ههنا، ليس أن «أى شىء» يُطلب به التّمييز عن جميع المُشاركات في الشّيئية من غير ملاحظة أن الشّيئية من المقومات أو العوارض، فهو لا يطلبُ إلا ما به الامتياز في المعنى الشّيئية، و أمّا أولاً فلأن المطلوب بـ«أى» لا يجوز أن يكون التّمييز عن جميع المُشاركات في الشّيئية و ألا لم يكن الفصل البعيد مقولاً في جواب «أى شىء» فلا يكون فصلاً، و أمّا ثانياً فلأن الامام، ما اورد ذلك السّرّ لتوجيه كلام الشّيع بل للاعتراض عليه، و توضيحه بالفرق بين قول القائل «أى شىء هو»، و «أى جسم»، و «أى حيوان هو»، و ان كان يطلب التّمييز في جميع هذه الصّور، فإنّ مراتب المطلوب ههنا مختلفة كما يختلفُ مراتب المطلوب في السّؤال بما هو فإنّ القائل «أى حيوان» هو قد علم الحيوانية و يطلبُ ما وراء الحيوانية، فلا يجب و لا يحسن في الجواب ألا ناطق، و القائل أى جسم يعلم الجسميّة و يطلب ما وراء الجسميّة من الفصل و أنّه ذو

من غير ملاحظة كون الوجود الشئية عارضين للماهيات على ما فهم الفاضل الشارح فإنه لا فائدة لذلك ههنا.

قوله: «و قد يكون فصلاً للتويع الأخير كالتطوق مثلاً للانسان، و قد يكون للتويع المتوسط فيكون فصلاً لجنس التويع الأخير مثل الحساس فإنه فصل الحيوان، و فصل جنس الانسان، و ليس جنساً للانسان و ان كان ذاتياً أعَم منه».

**اقول:** لما فرغ من بيان ماهية الفصل، رجع الى الاشارة التفصيلية الى أن فصلية كل واحد من الذاتيات التي لا تصلح لجواب «ما هو» بالقياس الى أي شيء يكون، و عند وصوله الى فصل الجنس أشار ما ذكره بأن المقول في جواب «ما هو» هو الذاتى الاعم و أحال بيانه الى هذا الموضع، بقوله: «فيعلم من هذا أنه ليس كل ذاتي أعَم جنساً، و لا مقولاً في جواب ما هو».

قوله: «و كل فصل فإنه بالقياس الى التويع الذى هو فصله مقوم، و بالقياس الى جنس

نفس حساسة ناطقة ان كان السؤال عن الانسان، و القائل أى شيء، لم يعلم إلا الشئية فهو يطلب ما وراء الشئية و هو تمام الماهية فلا يبقى فرق بين هذا السؤال و بين السؤال بما هو، فكيف يمكن التسوية بين قول القائل «أى جسم هو» و «أى حيوان هو» أى شيء هو فى أنه طالب للتمييز المطلق. و الحاصل أن «أى» ان أضيف الى «شيء» أو «موجود» فهو طالب لجميع المقومات، و ان أضيف الى مقوم فهو طالب باقى المقومات، فالمطلوب منه مختلف فلا يصح أن يُراد به مطلق التمييز، و الحق في الجواب أن يقال السؤال بأى على ما صرح به الشيخ فى «الشفاء» يطلب ما به يمتاز الشيء عن بعض الاغيار و لا يكون مقولاً فى جواب «ما هو»، ثم ان السؤال به، لو كان عن الذاتيات فجوابه الفصل، و لو كان عن العرضيات فجوابه الخاصة، و لكون الفصول مختلفة قريباً و بعداً يختلف الجواب عن «أى شيء». فاذا قيل أى شيء، فالمطلوب ما به الامتياز فى معنى الشئية فقط، فيصلح للجواب أى فصل كان قريباً أو بعيداً، و اذا قيل أى جسم، لم يصلح للجواب إلا ما تميز الانسان فى الجسمية كالتامى أو الحساس أو الناطق، و اذا قيل «أى حيوان هو» لم يصلح إلا الناطق فهو المميز للانسان فى الحيوانية و أما أن المطلوب بأى اما جميع المقومات أو بواقفها فخرج عن العهد و الوضع. م

ذلك النوع مقسم.

يُريد أن الفصل الذي يتحصل به الجنس نوعاً أما يكون له اعتباران، أحدهما بقياسه الى الجنس المتحصل به، والثاني بقياسه الى النوع المتحصل منه، والأول هو التقسيم فإن الناطق يقسم الحيوان الى الانسان وغيره، والثاني هو التقويم فإنه يقوم الانسان لكونه ذاتياً له، وأما قولهم الفصل مقوم لحصة من الجنس<sup>١</sup> فذلك التقويم غير ما نحن فيه فإنه بمعنى كونه سبباً لوجود الحصة لا بمعنى كونه جزئاً منه، والتمييز بعد التقويم، لأنه عارض بحسب اعتبار الشيء الى غيره فيكون متأخراً عن اعتباره في نفسه، ومقوم النوع العالي يقوم السافل لأنه يقوم مقوم ولا ينعكس لاحتمال أن يكون مقوم السافل هو ما يضاف الى العالي ومقسم الجنس السافل مقسم العالي لأن العالي مقول على جميع السافل ولا ينعكس، لاحتمال أن يكون أحد أقسام العالي، هو السافل نفسه.

### \* اشارة الى الخاصة والعرض العام \*

١ - قوله: «و أما قولهم الفصل مقوم لحصة من الجنس»، للفصل ثلاث نسب: نسبة الى الجنس بالتقسيم، ونسبة الى النوع بالتقويم، ونسبة الى الحصة بالتقويم أيضاً، لكن بمعنى آخر، فإنه مقوم للنوع بمعنى أنه مقوم لماهية ذاتي له، ومقوم للحصة لا بمعنى أنه مقوم لماهيتها بل بمعنى أنه مقوم لوجودها فإنه اذا قارن الجنس تحصى فهو علة لوجود الجنس لا مطلقاً بل للقدر الذي هو حصة النوع، ثم ان لأتزان الفصل بالجنس حكمين، التقويم والتمييز. فإن الحيوان اذا تقوم بالناطق حصة للانسان تميز عن حصص سائر الانواع. فان قيل: التقويم ان كان بعد التمييز فلا بد له من مميز آخر غير الفصل سابق عليه وان كان قبله فهو لا يقوم وجود الحصة بل طبيعة الجنس فهو لا توجد الا مع الفصل وهو محال. أجاب الشارح بأن التمييز بعد التقويم لان التمييز حال للحصة بالقياس الى غيرها من الحصص والتقويم حال لها في نفسها وما بالذات أقدم على ما بالغير وحينئذ يقال لا نسلم أن التمييز لو كان بعد التقويم لم يقوم الفصل الحصة فان الحصة لا يتحصل الا بمقارنة الفصل واذا كان علة لوجودها فبطريق الاولى يكون علة لتمييزها، م.

٢ - قوله: «اشارة الى الخاصة والعرض» الخ، والعرضي اما خاصة أو عرض عام لأنه اما أن يكون عارضاً لكل واحد أو لأكثر. والأول هي الخاصة، والثاني العرض العام وقوله: «سواء كان ذلك نوعاً أخيراً أو غير أخير» اشارة الى فساد قول من أوجب أن يكون الخاصة للنوع الاخير،



«أما الخاصة والعرض العام فمن المحمولات العرضية والخاصة منها ما كان من اللوازم والعوارض الغير المقومة لكلي ما واحد من حيث أنه ليس بغيره سواء كان ذلك نوعاً أخيراً و غير أخير و سواء عم الجميع أو لم يعم».

**اقول:** لما فرغ من المحمولات الذاتية، ذكر المحمولات العرضية، وهى تنقسم الى ما لا يعرض لغير موضوعاتها و الى ما يعرض، والأول خاصة، والثانى عرض عام، ويشترط فيهما أن يكون الموضوع كلياً، فالخاصة قد يكون للجنس العالى كالموجود لا فى موضوع للجوهر و للمتوسط كالملون للجسم، وللنوع الأخير كالكاتب للانسان، قد تكون لازمة كذى الزوايا الثلاث للمثلث و مفارقة كالماشى للحيوان، و قد تكون عامة لأشخاص موضوعاتها كالضاحك بالطبع للانسان، وخاصة بالبعض كالكاتب بالفعل له، و قد تكون مفردة كالكاتب له، و مركبة كمنتصب القامة بآدى البشرة له، و قد تكون بالقياس الى شىء لا يوجد فيه و ان لم تكن خاصة بالموضوع على الاطلاق كذى الرجلين للانسان بالقياس الى الفرس دون الطائر و لا بالقياس الى شىء بل بالاطلاق - كما مر - و كل خاصة لجنسه و ان علا، و لا ينعكس، و ربما يكون عرضاً عاماً لما تحته، و ربما لا يكون.

**قوله:** «و أما العرض العام منهما، فهو ما كان موجوداً فى كلي و غيره، عم الجزئيات

أو عرفها على وجه يختص بالنوع الاخير و هو المقول على أشخاص نوع واحد فى جواب «أى شىء هو» فى عرضه لأنه يخرج حينئذ خاصة الجنس العالى عن التعريف، و قوله: «سواء عم الجميع أو لم يعم» اشارة الى بطلان قول من خص اسم الخاصة بالشاملة اللازمة و جعل القسمين الباقيين أى الشاملة و غير الشاملة من العوارض العامة. و أما قول الشارح، تنقسم الى ما لا يعرض لغير موضوعاتها و الى ما يعرض ففيه ما فيه، فان كل محمول فهو لا يعرض الا لموضوعه الا ان المراد موضوع المفروض و أنه اذا قيس الحمل العرضى، الى موضوع فان لم يوجد فى غيره، فهى الخاصة بالقياس اليه و ان وجد فى غيره، فهو العرض العام و يشترط أن يكون الموضوع كلياً لأن هذا الفن لا ينظر فى الجزئيات الحقيقية لتغيرها و تبدلها فلا يندرج تحت الضبط و ليس العلم بها من حيث أنها جزئيات يفيد علماء حكماً، م.

كلّها أو لم يعمّ».

والعرض العامّ، قد يكون أيضاً للجنس العالى كالواحد للجوهر، و للشيء الأخير كالأبيض للانسان، وقد يكون لازماً كالزّوج للثنتين، و مفارقاً كالثائم للانسان، و قد يكون عامّاً للجزيئات كالمتحرك للحيوان، و غير عامّ كالأبيض له.

قوله: «و افضل الخواصّ<sup>١</sup> ما عمّ النوع و اختصّ به، و كان لازماً لا يفارق الموضوع، و أنفعها فى تعريف الشّيء ما كان بين الوجود له، مثال الخاصّة الضّحك للانسان، و كون الزّوايا مثل قائمتين للمثلث».

**اقول:** الخاصّة قد تعتبر من حيث كونها خاصّة فقط، و قد تعتبر من حيث وقوعها فى التعريفات، و يوجد الخواصّ متفاوتة فى الجودة و الرّدانة بكلّ واحد من الاعتبارين، فأفضلها بالاعتبار الأوّل ما تكون شاملة لأشخاص الموضوع خاصّة به، لا بالقياس الى غيره بل الاطلاق لازمة لها غير مفارقة، و بالاعتبار الثّانى ما تكون مع ذلك بيّنة الوجود له فانّ التعريف بالخفى غير منجح.

قوله: «مثال العرض العامّ، الأبيض للبضائي».

و هو طائر يقال له باليونانية «قعنس»، فهو متولّد غير متوالد، و قد يذكر له «قصّة»، و يتمثّل فى البياض به كما فى السّواد بالغراب.

قوله: «و ربّما قالوا العرض مطلقاً محذوفاً عنه العامّ<sup>٢</sup> و متخلّفوا المنطقيّين يذهبون

١ - قوله: «و افضل الخواصّ» الشّاملة اللازمة. و قوله: «و اختصّ به» ليخرج الخاصّة الاضافية فانه قد يطلق على ما يختصّ بالقياس الى بعض ما عداه و يسمى اضافة، م.

٢ - قوله: «و ربّما قالوا العرض مطلقاً محذوفاً عنه العامّ» و ربّما يحذف لفظ العام عن العرض العامّ فظنّ بعض المنطقيّين أنّ هذا العرض، هو المقابل للجوهر و ليس كذلك. فانّ المراد بالعرض ههنا العرض للشّيء و هو ما يوجد فقط للموضوع اى يقتصر فى اعتبار هذا العرض على وجوده للموضوع اعمّ من ان يكون عرضاً لغير ذلك الموضوع او لا فهو مرادف للعرضى، و

الى انّ هذا العرض، هو العرض الذى يقال مع «الجوهر»، وليس هذا من ذلك بشيء بل معنى هذا العرض هو العرضى».

المشهور عند الظاهريين اطلاق العرض على ما يوجد للموضوع فقط، واطلاع الخاصة على ما يكون مع ذلك مساوياً له كما ذكر فى الجدل، والعرض الذى هو قسيم الجوهر هو ما يوجد فى الموضوع فلعل الالتباس بين ما يوجد للموضوع وبين ما يوجد فيه بعد الغفلة عن اختلاف معنى الموضوع فيهما حلمهم على الذهاب الى أنّهما واحد، و أيضاً فإنّ العرض الذى هو قسيم الجوهر قد يُمكن أن يحمل على موضوعه حملاً غير ذاتي وظنوه عرضاً عاماً لذلك، وغفلوا عن كونه محمولاً عليه بالاشتقاق وجوب كون العرض العام محمولاً بالمواطاة.

قوله: «و قد يكون الشيء بالقياس الى كلّ خاصّة و بالقياس الى ما هو أخصّ منه عرضاً عاماً فإنّ المشي و الأكل من خواصّ الحيوان و من الأعراض العامة بالقياس الى الانسان». **اقول:** كلّ واحدٍ من الخمسة أنّما يكون واحداً منها بالقياس الى شيء فإنّ الجنس جنسٌ لشيء، و النوع نوعٌ لشيء، و لا يمتنع أن يكون ما هو جنس لشيء نوعاً لغيره و كذلك البواقي و قد يمتثل فى هذا الموضع بالملوّن فيقال: أنّه جنس للأسود، و فصل للكثيف، و نوع للمُتكتِّف بوجه، و لهذا الملوّن بوجهٍ آخر، و خاصّة للجسم، و عرض عامٌ للحيوان، و ليس هذا المثال صحيحاً فى بعض الصّور و لكن لا يناقش فى الأمثلة.

### • تنبيه •

فهذه الالفاظ الخمسة و هى الجنس و النوع و الفصل و الخاصّة و العرض العام، تشترك كلّها فى أنّها تحمل على الجزئيات الواقعة تحتها بالاسم و الحدّ.

**اقول:** هذا أوّل فصل ترجمه بالتّبيه. و قال الفاضل الشارح: الاستقراء يدلّ على أنّ

الخاصّة يطلق على ما يكون مع ذلك مساوياً للموضوع، و العرضى و الخاصّة بهذا الاصطلاح، أنّما يذكران فى علم الجدل فهولاء لم يفرقوا بين أن يوجد للموضوع و فى الموضوع و من لم يعرف هذا القدر من المنطق كان من متخلّفى المنطقيين، م.

الشيخ عَبرَ في هذا الكتاب «الاشارات» عن فصولٍ تشتملُ على أحكام تثبت بتجسّم، و بالتنبيهات عن فصولٍ يكفى في ثبوت أحكامها النظر في حدودها، وفيما سبق من القول فيما يُناسبها، وهذا الفصل من النوع الثانى. و من عادة المنطقيين في هذا الموضوع، أن يَتَوَا المُشاركات العامة و الثنائِيَّة و الثلاثِيَّة و الرباعيَّة و المَبانيات بين هذه الخمسة.

فاقتصرَ الشيخ على بيان مشاركة عامة، هي أن كلُّ واحدٍ من الخمسة قد تحمل على جزئياتها بالاسم و الحد كالجسم على الحيوان، و كالجوهر الذى يقبل الأبعاد أعنى حدّ الجسم عليه أيضاً و ههنا بحثٌ مهمٌ و هو أن النوع الذى هو أحد الخمسة بأيّ المعنيين هو؟ فنقول: أنّه بالمعنى الحقيقى و ذلك لأنّ الكُلِّيَّات المنحصرة في هذه الأقسام الخمسة، هي المحمولات و النوع الاضافى من حيث هو نوعٌ اضافى موضوعٌ لا يعتبر كونه محمولاً على شىءٍ، أمّا يعتبر كونه محمولاً من حيث هو كلى و هو اعتبار آخر، و الشيخ قد نبّه عليه بقوله: يشترك كلّها في أنّه يحمل على الجزئيات الواقعة تحتها فإنّ النوع الاضافى لا يُقاس الى ما تحته من حيث هو نوعٌ اضافى بل يُقاس الى ما فوقه، و ايضاً القسمة المخصّصة تخرُج الحقيقى وحده، و التى تخرج الاضافى أمّا تكون بالقوّة مسدّسة لأنّها لا تخرُج الاضافى وحده من غير اعتبار الحقيقى و ذلك لأنّا نقول:

إذا أردنا الحقيقى - مثلاً - الكُلِّيَّات المحمولة أمّا ذاتيّة لموضوعاتها، و أمّا عرضيّة، و الذاتيّة أمّا مقولة في جواب «ما هو» على مختلفات الحقيقة و هي الجنس أو على متفقاتها و هي النوع، و أمّا ليست بمقولة و هي الفصل، و العرضيّة أمّا مخصّصة بموضوعاتها و هي الخاصة، أو غير مخصّصة و هي العرض، فهذه القسمة و ما يجرى مجراها تخرُج الحقيقى وحده مخصّسة، و أمّا إذا أردنا الاضافى فنقول: مثلاً الكُلِّيَّات تنقسم الى ممكنة الوقوع في جواب «ما هو»، و الى ما لا يمكن وقوعها فيه، و ممكنة الوقوع، إذا ترتبت في العموم و الخصوص فالعالم جنسٌ للخاص، و الخاص نوعٌ له، و ما لا يمكن أن يقع في جواب «ما هو» ينقسم الى ذاتى هو الفصل، و الى عرضى، و هو أمّا الخاصة، أو العرض و هذه القسمة مشتملة الى ذاتى هو الفصل و الى عرضى و هو أمّا الخاصة أو العرض و هذه القسمة مشتملة على قسم آخر و هو ما يمكن وقوعه في جواب «ما هو» و لا يترتب و لا يعتبر ترتبه تحت عامٌ و هو النوع الحقيقى فيكون بالقوّة مسدّسة، و لا محيص عن ذلك في كلّ قسمة يجرى مجراها في اخراج الاضافى.

### \* اشارة الى رسوم الخمسة \*

«فالجنس يرسم بأنه كلى يحمل على أشياء مختلفة الحقائق فى جواب «ما هو»، و الفصل يرسم بأنه كلى يحمل على الشئ فى جواب أى شئ هو فى جوهره، و النوع يرسم بأحد المعنيين أنه كلى يحمل على أشياء لا تختلف إلا بالعد فى جواب «ما هو»، و يرسم بالمعنى الثانى أنه كلى يحمل عليه الجنس و على غيره حملاً ذاتياً أولاً، و الخاصة ترسم بأنها كلىة تُقال على ما تحت حقيقة واحدة فقط قولاً غير ذاتى، العرض العام يرسم بأنه كلى يُقال على ما تحت حقيقة واحدة و على غيرها قولاً غير ذاتى».

**اقول:** الكلى هو الجنس للخمسة و لذلك وضعه فى أوائل رسومها و الكلى يقع بالاشتراك على طبائع الموجودات وحدها و هو الطبيعى، و على العموم الذى اذا لحقها اشتركت الجزئيات فيها و هو المنطقى، و على الملحق مع اللاحق و هو العقلى، و قد مر ذكرها، فالجنس للخمسة هو المنطقى لا غير و انما قال فى رسم الفصل يحمل فى جواب «أى شئ هو» فى جوهره لأن الخاصة أيضاً قد تحمل فى جواب «أى شئ هو» ألاّ أنهما انما يفعل تمييزاً عرضياً لا ذاتياً و جوهرياً، و قال فى رسم النوع الاضافى: ان الجنس يحمل عليه أيضاً حملاً ذاتياً أولاً لأن الجنس البعيد يحمل عليه أيضاً حملاً ذاتياً لكنه لا يكون أولياً و هو لا يكون نوعاً بالقياس الى القريب، و الباقي ظاهر، و انما جعل هذه الأقوال رسوماً لا حدوداً لأن الحمل على الشئ أمر عارض لماهية الكليات و غير مقوم اياها فان الجنس فى نفسه هو الكلى الذاتى لمختلفات الحقيقية بالاشتراك سواء حمل عليها أو لم يحمل، و انما حملة عليها أو كونه صالحاً لأن يحمل فمما يعرض لها فقد تقوّمه، و كذلك فى البواقى. و انما أورد الشيخ رسومها دون حدودها، لأنها أشد مناسبة لبياناتها المتقدمة.

### \* اشارة الى الحد \*

«الحد قول دال على ماهية الشئ».

هذا حدّ الحدّ<sup>١</sup> وقد يرسمُ بأنه قولٌ يقومُ مقام الاسم المطابق في الدلالة على الذات، و

١ - قوله: «هذا حدّ الحدّ» و أمّا جعل هذا حدّاً، و الثّاني رسماً لأنّ كون القول بحيث يقوم مقام الاسم المطابق امرٌ خارج عن الحدّ و لا أقلّ من كون الاسم المطابق خارجاً عنه، و الحدّ الثّام و الناقص يشتركان في أنّ كلّ منهما تعريف بالذّاتيّات، و يختلفان بأنّ الثّام يشتمل على جميعها، و الناقص على بعضها، و المُساواة ان اعتبرت في مطلق التّعريف فلا بدّ أن يعتبر في الرّسم ايضاً مع ادن الشّارح لا يعتبر في الرّسم الناقص على ما سيّجى،، و ان لم يعتبر فيه فما الذى اوجب في الحدّ الناقص دون الرّسم الناقص، و أمّا اسمُ الحدّ واقعٌ على الثّام و الناقص بالاشتراك فهو باطلٌ لما ظهر من أنّ صدقه عليهما بالمعنى و الفرق بأنّ الثّام يدلّ على الماهيّة بالمطابقة دون الناقص لا يفيد الاشتراك لجواز اشتراك المختلفات في امرٍ ذاتي. نعم اطلاق اسمُ الحدّ عليهما متفاوتة بالقوّة و الضّعف فيكون مقولاً بالتشكيك كما في الحدود الناقصة و ليس اسقاط بعضُ الذّاتيّات عن الحدّ الثّام إلّا كاسقاط بعضها عن الناقص، و اعترض الامام بأنّ القول المُشتمل على الذّاتيّات المميّز عن الغير قد لا يتضمّن كلّ الذّاتيّات كقولنا «الانسان جسمٌ ناطقٌ» فانه ليس تعريفاً رسمياً لأنّ الرّسم تعريفٌ بالخارج فهو ناقصٌ فالحكمُ بوجود اشتماله على كلّ الذّاتيّات يكون مستدركاً. اجاب الشّارح بأنّ الحدّ اذا اطلق غير مقيّد لا يُراد به إلّا الحدّ الثّام الحقيقي، ايّاه عنى الشّيخ في هذا الفصل، و اعترض ثانياً ناقلاً من «الحكمة المشرقية» بأنّ الحدود لا يتركّب من الجنس و الفصل، فإنّ الماهيّات المركّبة، منها ما يتألف حقايقها من الاجناس و الفصول فلا بدّ أن يكون حدودها مشتملةً عليها، و منها ما تركّبها على غير ذلك النّحو فقد يحدّ بحدود لتركّبها من الاجناس و الفصول لاتتفانها بل من اجزائهما، و المقصودُ من التّحديد أن تدلّ على الماهيّة يحصل في العقل صورة مطابقة لها و ربّما يقع تركيب الشّيء مع احدى علله أمّا الفاعلية فمثلُ العطاء فانه اسمٌ لفائدة مقرونة بالفاعل، و أمّا المادّة فمثل «الغرة» فانّها اسم للبياض المقرون بموضع معيّن و هو جبين الفرس و أمّا الصّورة فكالا فطس فانه اسمٌ للاتف المقر و أمّا الغاية فكالخاتم فانّها اسمٌ لحلقة يزينُ بها الاصبع، و قد يقع التّركيب مع المعلول كالخالق و قد يكون التّركيب من اشياء لا عليّة بينهما أمّا متشابهاً كالعدد أو غير متشابه كما في البلّغه و اجزاء السّرير، و بالجملة المركّب من الاجزاء الغير المحمولة اذا اورد في تعريفها تلك الاجزاء، فلا شكّ أنّه يحصل في العقل صورة مطابقة له فيكون حدّاً مع عدم اشتماله على الجنس و الفصل و اجاب الشّارح بأنّ التّركيب لا في العقل فقط، أو في الخارج و العقل و التّركيب العقلي المحض، لا يكون إلّا من الجنس و الفصل و كلّ مركّب خارجي فهو مركّب عقلي ضرورةً أنّ اجزاء الخارجيّة

ما لم يحصل ماهية في العقل، فلا بد من اشتغال حدودها على اجزائها اما على حدودها، ان كانت مركبة أو رسومها ان كانت بسيطة.

فان قلت: انما يكون التركيب بحسب العقل، فلا يكون من الجنس و الفصل، فان العقل اذا ركب ماهية من المقولات العشر - مثلاً - لم يكن ذلك التركيب من الجنس و الفصل، فهو مركب عقلي.

- فنقول: الكلام في الماهيات الحقيقية، فانها اما ان يكون بسيطة أو يكون مركبة، و البسيطة اما ان يكون مركبة في العقل، فلا بد ان يكون مركبة من اجزاء محموله هو الجنس و الفصل، لان تلك الاجزاء يتحد مع الماهية وجوداً أو ما يخالفها مفهوماً و لا معنى للحمل الا هذا، و اما ان لا يكون مركبة من اجزاء محموله في العقل و البسائط الخارجية المركبة في العقل يسمى ذوات الماهيات بناء على ما مر من ان الماهية كثيراً ما يطلق على الماهية المركبة في العقل، فحيث اطلق الشيخ الماهية في حد الحد، دل على تخصيص الحد بذوات الماهيات فلا اشكال. و من الناس من زعم ان كل مركب فهو مركب من الجنس و الفصل، لا المركب العقلي فقط، و اما المركب الخارجي، فلاندراجه تحت جنس من الاجناس العشرة، و اذا كان له جنس كان مشتملاً على الجنس و الفصل و تركبه من الاجزاء الغير المحمولة لا ينافي تركبه من الاجزاء المحمولة، فان العدد مثلاً مع كونه ذا اجزاء غير محمولة مركب أيضاً من الاجزاء المحمولة فانه يندرج تحت مقوله الكيف، فحده انه كم مركب من الوحدات و البيت مندرج تحت الجوهر و تحت الجسم، فاذا كان تمام حقيقة المركب مجموع الجنس و الفصل، فما لم يجتمعا لم يتم حده هذا. و فيه نظر، لان المركب اذا تركب من الاجزاء الغير المحمولة و جعل تلك الاجزاء باسرها في العقل، فلا شك انه يحصل ماهية المركب في العقل، فالقول الدال على مجموع تلك الاجزاء، لا بد ان يكون حداً تاماً، ثم الاجزاء المحمولة ان لم يشتمل على تلك الاجزاء ليحصل منها صورة لماهيته ضرورة ان الصورة المطابقة هي الملتزمة من صور تلك الاجزاء و ان اشتملت عليها، فان لم يشتمل على امر زايد فهي تلك الاجزاء و ان اشتملت على امر زايد فذلك الامر الزايد ان دخل في حقيقته يكون الحد التام بل حقيقة المركب قابلاً للزيادة و النقصان و هو محال و ان لم يكن له دخل في الحقيقة، لزم اعتبار الامر الخارجي في الحد التام، هذا خلف و الحاصل ان مجموع الاجزاء الغير المحمولة تمام حقيقة المركب في العقل، كما انه تمام الحقيقة في الخارج، فلو كان له اجزاء محمولة مغايرة لتلك الاجزاء بوجه ما، لكان مجموعها أيضاً تمام

الحدّ، منه تامٌ يشتمل على جميع المقومات، كقولنا للانسان أنّه حيوانٌ ناطقٌ، ومنه ناقصٌ يشتمل على بعضها اذا كان مساوياً للمحدود كقولنا له أنّه جسمٌ أو جوهرٌ ناطقٌ، والتام لا يكون الاً واحداً، واما الحدودُ الناقصةُ فكثيرةٌ يفضل بعضها على بعضٍ بحسب ازدياد الأجزاء، وأيضاً منه ما يكون بحسب الاسم، ومنه ما يكون بحسب ماهيّة - كما مرّ - والمراد ههنا هو الذي بحسب الماهيّة، واسمُ الحدّ يقعُ على التامّ و الناقص بالاشتراك، لأنّ التامّ دالٌّ على الماهيّة بالمطابقة كالاسم الا أنّ الاسم مفردٌ والحدّ مؤلّف، و الناقص دالٌّ عليها لا بالمطابقة بل بالالتزام و يقعُ على الحدود الناقصة بالتشكيك لأنّ المُشتمل على أجزاء أكثرأ ولى بهذا الاسم من المُشتمل على أجزاء أقلّ فاذا اطلق هذا الاسم فالجوابُ أن يحمل على التامّ الذي هو الحدّ الحقيقي وحده، وإيّاهُ عنى الشيخ في هذا الفصل.

قوله: «ولا شكّ في أنّه يكون مشتملاً على مقوماته أجمع، ويكون لا محالة مركباً من جنسه و فصله لأنّ مقوماته المشتركة هي جنسه و المقوم الخاص فصله». إشارة الى ما سبق من أنّ الدالّ على الماهيّة أمّا يكون مشتملاً على جميع المقومات، و اعلم أنّ الشّيء الذي يرادُ تعريفُهُ يكون أمّا بسيطاً و أمّا مركباً، و التّركيب أمّا أن يكون في العقل فقط، و أمّا أن يكون في العقل و خارجِهِ، و العقليّ المحض هو التّركيب من الجنس و الفصل، و يختصُّ بأن يكون كلّ واحدٍ من المُركّب و أجزائه مقولاً بالمؤاطاة

حقيقة المركّب في العقل يكون لشيءٍ واحدٍ حقيقتان مُختلفتان في العقل و أنّه مُحال. لا يُقال المركّب من الاجزاء الغير المحمولة يلتئم من جزءٍ يخصّه كالجُزء الاخير و من جزءٍ مشتركٍ بينه و بين غيره، و الجُزء الخاصّ اذا اشتقّ يكون جنساً، فكلّ مركّبٍ خارجيّ اذا اعتبر بالقياس الى العقل، يكونُ مركباً من الجنس و الفصل، لأنّا نقول الاشتقاق يخرجُ الجُزء عن الجزئيّة، لأنّه اعتبار الجُزء مع نسبةٍ هي خارجةٌ عن مفهوم الكلّ، ضرورة خروج النسبة بين الشّئين عنهما و الجُزء مع الخارج، خارجٌ. نعم أمّا يصحّ الحمل فقط. فقد بان أنّ الماهيّة المُركّبة من الاجزاء الغير المحمولة، لا يكونُ مُركّبةً من الاجزاء المحمولة و بالعكس، بل الماهية المُركّبة من الاجزاء المحمولة لا يكونُ أمّا بسيطة، م.



على الباقية، و التركيب الخارجى قد يكون من أشياء ملتزمة شيئاً واحداً كالأحاد فى العدد، و كالهولى و الصورة للجسم، أو غير ملتزمة شيئاً واحداً كالسواد و غيره فى بلقة، أو من شىء و ما يحلّ فيه كالجسم و السواد فى الأسود، أو من شىء و اضافته الى غيره كالرجل و الابوة فى الأب، و قد يكون على أنحاء غير ذلك ممّا يطول ذكرها، و كل مركب خارج العقل مركب فى العقل، و لا ينعكس، و لكل قسم من هذه الأقسام تعريف يخصه، و أمّا البسائط فلا يعرف بالحدود بل بالرّسوم و ما يجرى مجراها، و أمّا المركبات العقلية فهى التى تحدّ بالحدود التامة المذكورة و هى ذوات الماهيات على الاصطلاح المذكور قبل، و أمّا المركبات العقلية فلذلك قال و يكون يعنى الحدّ لا محاله مركباً من جنسه و فصله. و اذا ثبت هذا، فقد سقط الشكّ الذى يورد عليه و هو قولهم: ليس كل حدّ مركباً من جنس و فصل.

قوله: «و ما لم يجتمع للمركب، ما هو مشترك و ما هو خاصّ لم يتمّ للشيء حقيقته المركبة». يريد بالمركب، العقلى الصّرف، فإن سائر المركبات، لا يجب أن يكون مشتملاً على مشترك و خاصّ.

قوله: «و ما لم يكن للشيء تركيب فى حقيقته لم يدلّ عليها بقول». يعنى: بالقول القول الذى يكون حدّاً فإن البسيط، قد يدلّ عليه بقول، و لكن لا يدلّ عليه بقول يكون حدّاً، بل بقول يكون رسماً و ان لم يكن ذلك القول فى بعض الصّور قاصراً عن الحدود فى افادة تصوّر ما يطلب تصوّره، و ذلك اذا كان مشتملاً على لوازم تقتضى انتقال الذهن عنها الى حقيقة ملزومها كما هى، فإن ذلك القول يقوم مقام الحدّ فى افادة الغرض.

قوله: «و كلّ محدود مركب فى المعنى». **اقول:** ههنا صرح بأنّه يريد تركيب العقلى.

قوله: «و يجب أن يعلم أن الغرض في التحديد، ليس هو التمييز كيف اتفق، ولا ايضاً بشرط ان يكون من الذاتيات من غير زيادة اعتبار آخر. بل أن يتصور به المعنى كما هو». **اقول:** الظاهريون يرون أن الغرض من التحديد، هو التمييز فحسب، و لذلك يجعلون كل قول يطرّد و ينعكس على الشئ حدّاً له، ثم ان تبّه بعضه للذاتيات و العرضيات جعل المميّز الذاتى كيفما كان حدّاً، و الشيخ ردّ عليهم جميعاً، و أبان أن الغرض من التحديد تصوّر المعنى كما هو، فإن من يروم تحقيق الأشياء، لا يقف دونها، و اعلم أن طالب التمييز الكلى بالقصد الأول، لا يتحصّل غرضه الا بعد أن يعرف الشئ الذى يريد تمييزه أولاً، ثم الأشياء الغير المتناهية التى يريد التمييز عنها ثانياً، و أما طالب تصوّر المعنى كما هو، فقد يتحصّل له التمييز الكلى تابعا لمقصوده بالقصد الثانى.

قوله: «و اذا فرضنا ان شيئاً من الأشياء له بعد جنسة فصلان يساويانه كما قد بظن أن الحيوان له بعد كونه جسماً ذا نفس فصلان كالحساس و المتحرّك بالارادة، فاذا اورد أحدهما وحده كفى ذلك فى الحد الذى يُراد به التمييز الذاتى و لم يكف فى الحد الذى يطلب فيه أن يتحقّق ذات الشئ و حقيقته كما هو».

قدّم الكلام فى كيفية اشتمال الشئ على فصلين متساويين، فلا وجه لاعادته، و المنطقى من حيث يجوز ذلك، فعليه أن يحكم بوجوب ايراد الفصول جميعاً حتى يتم المقومات.

قوله: «و لو كان الغرض فى الحدّ التمييز بالذاتيات كيف اتفق، لكان قولنا: الانسان جسم ناطق، مانت حدّاً».

هذه حجة جدلية، يحتج بها على القوم، فإنهم مع قولهم بأن الغرض من الحدّ هو التمييز بالذاتيات اعترفوا بأن هذا ليس حدّاً تاماً، و هو مناقض لقولهم، و «المانت» عندهم فصل أخير بعد الناطق. فإن الانسان يُشارك الأفلاك و الملائكة بزعمهم فى كونهم حياً ناطقاً و يمتاز عنها بالمانت، و الحق أن الحى الناطق، يقع عليها بمعنيين.

«إذا كانت الأشياء التى تحتاج الى ذكرها معدودة<sup>١</sup> وهى مقومات الشئ لم يحتمل التّحديد إلّا وجهاً واحداً من العبارة التى تجمع المقومات على ترتيبها أجمع، ولم يمكن ان يوجز ولا أن يطول، لأن ايراد الجنس القريب، يُغنى عن تعديد واحدٍ واحدٍ من المقومات المشتركة اذا كان اسم الجنس يدلُّ على جميعها دلالة التّضمّن. ثم يتم الأمر بايراد الفصول، وقد علمت أنّه اذا زادت الفصول على واحدٍ، لم يحسن الايجاز و

١ - قوله: «إذا كانت الاشياء التى تحتاج الى ذكرها معدودة»، هذا لا يستلزم إمكان أن لا تكون المقدمات معدودة، بل الكلام أنّما هو مبنئ على التّقدير الواقع ويمكن أن يقال: الذى ثبت بالبرهان، امتناع تركيب الماهية المعقولة من أجزاء لا يتناهى فيجوز تركب الماهية الغير المعقولة منها، فلهذا قدرتنا هى المقدمات، ويلوح من عبارة الفصل تناقض لأنّه ذكر فى مطلبيه أنّ التّحديد لا يحتمل إلّا عبارة واحدة وأكّد بقوله: لم يكن أن يوجز ولا أن يطول، ثمّ جوّز التّطويل و سلم أن ذلك الايجاز، عبارة واحدة وأكّد بقوله: «لم يكن أن يوجز ولا أن يطول»، ثمّ جوّز التّطويل و سلم أن ذلك الايجاز ليس بمحمودٍ ويمكن أن يتفصّل عنه بان التّرادف التّنبية على فساد قول من يقول: الحدّ قولٌ وجيزٌ يدلُّ على جميع المقومات، فإنّهم ان أرادوا بذلك الوجازة والاطناب، من حيث المعنى فالحدّ لا يقبل الوجازة والاطناب، بحسب المعنى و اليه أشار بقوله: «و لا يمكن أن يوجز و يطول»، وغاية الوجازة، ايراد اسم الجنس القريب و الفصل، لكن ليس وجازةً فى المعنى، فإنّ اسم الجنس، يدلّ على كلّ واحدٍ واحدٍ من المقومات المشتركة، وان أرادوا الوجازة من حيث اللفظ فهو الضّابط لأنّا لو فرضنا أن يتعمد متعمدٌ أو يسهو ساهٍ و يأتى بدل اسم الجنس، بحدّه، لم يخرج عن كونه حاداً مع أنّه لا وجازة هيهنا و بهذا يندفع التّناقض، ثمّ لما أشار الى تزييف مقالته صرّح به و قال: ثمّ قول القائل الحدّ قولٌ وجيزٌ تقريره أن الوجازة اضافة غير محدودة فقد يكون الشئ وجيزاً بالقياس الى شئٍ، طويلاً بالقياس الى غيره، واستعمال الامور الاضافية فى تحديد الامور الغير الاضافية، خطأ على ما ذكر فى كتاب الجدل.

- فان قلت: الحدّ مضاف الى المحدود، فكيف لا يكون اضافياً؟

- أجاب الشّارح بأنّ هذه الاضافة، خارجة عن ماهية الحدّ، و من جعل الوجيزة فى حدّ جعلها داخلّة فى الحدّ. و فيه نظر، لأنّ المحدود لا ينافى كونه غير مضافٍ الى غيره و هو التّرادف بأنّه غير اضافى، م.

الحذف اذا كان الغرض بالتحديد تصوّر كنه الشيء كما هو و ذلك يتبعه التمييز أيضاً، ثم لو تعتمد متعمد أو سهى ساء أو نسي ناس اسم الجنس و أتى بدله بحدّ الجنس، لم نقل أنه خرج عن أن يكون حادثاً مُستعظمين صنيعة في تطويل الحدّ، فلا ذاك الايجاز محمود كَلّ ذلك الحمد، و لا هذا التطويل مذموم كَلّ ذلك الذمّ اذا حفظ فيه الواجب من الجمع و الترتيب».

**اقول:** الوهم في هذا الفصل، هو غلط جماعة من المنطقيين في تحديد الحدّ، و ذلك قولهم: الحدّ قولٌ وجيزٌ دالٌّ على تفصيل المعاني التي يشتملُ عليها مفهوم الاسم او ما يجري مجراه، و التنبيه على فساد ذلك بما ذكره غنى عن الشرح و قد أفاد بقوله: «اذا حفظ فيه الواجب من الجمع و الترتيب» فائدةٌ و هي أن الحدّ لا يتمُّ بجميع المقومات، بل يجبُ مع ذلك أن يترتب فيقَدّم الأجناس، ثم يقيد بالفصول ليحصل صورةً مطابقةً للمحدود.

قوله: «و كثيراً ما يتنفّع في الرسوم بزيادة تريد على الكفاية للتمييز و ستعلم الرسوم عن قريب».

يُريد بذلك الردّ على من يعتبر الايجاز بأن زيادة ذكر بعض اللوازم، أو القيود في الرسوم المميّزة، يقتضى مزيد الايضاح و سهولة الاطلاع على حقيقة المطلوب.

قوله: «ثم قول القائل انّ الحدّ قولٌ وجيزٌ كذا و كذا، يتضمنُ بياناً لشيءٍ اضافيٍّ مجهولٍ لأنّ الوجيز غيرُ محدودٍ، فربما كان الشيء و جيزاً بالقياس الى شيءٍ، طويلاً بالقياس الى غيره و استعمال أمثال هذه في حدودٍ أمورٍ غيرُ اضافيّة خطأ قد ذكر لهم في كتبهم فليتذكروها».

**اقول:** يُشير الى مواضع الجدليّة المُتعلّقة بالحدود، فإنّ منها موضعاً يشتملُ على تخطئة تحدّد غير الاضافي بالاضافي كمن يحدّ النار بأنّها أخفُّ الأجسام و أطفها. و اعلم أنّ الحدّ مُضافٌ الى المحدود إلّا أنّ الاضافة عارضةٌ له ليست داخليةً في ماهيته، و من جعل الوجيز جزءاً من حدّه جعلها داخليةً في ماهيته.

## • إشارة الى الرّسم •

١ - قوله: «إشارة الى الرّسم» عُرِفَ الرّسمُ بأنّه قولٌ مؤقَّتٌ من أعراضِ الشّيءِ و خواصّه التي تخصّصُ جعلتها بالاجتماع. قوله: «من أعراضه و خواصّه» يخرجُ الحدَّ الثّامَ و النّاقصَ. وقوله: «تختصّ جعلتها بالاجتماع» إشارة الى الخواص المُرَكَّبَة فإنّها تختصّ المرسوم بالاجتماع. وهذا رسمٌ للرّسم لأمّته تعريفٌ بالاختصاص لخروج الرّسم الثّام منه، و قد شرط المُساواة في الحدّ، دون الرّسم لأنّها من شرايط وجودية فإنّه لو كان أعمُّ يتناول ما ليس منه و ان كان أخصُّ تخلّى عما هو منه و على هذا يجوز الرّسم بالاعمّ و الاخصّ لأنّه لا يكونُ حدّاً. الفرقُ بينه و بين الحدّ مما ليس بظاهر. و أوردنا الامام الاشكال على شرطية المُساواة بأنّ المُساواة لا يلزم لا يعرفُ الّا بمعرفة الملزوم، فلو عرف الملزوم منه دار، و أجاب بأنّ الامور التي يرسمُ بها، ليست مساوية للرّسوم حتّى يتوقّف العلم بمساواتها على العلم به، بل المجموع هو المساوي، و نقل الشّارح الكلام الى المجموع و أجاب عنه بأنّ الشرط ليس هو العلم بالمُساواة بل نفسها، ثمّ فصل ذلك بأنّ المعروف أمّا أن يعرف لنفسه أو لغيره و أياً ما كان لا يحتاج طالب المعرفة الى تقدّم العلم بالمُساواة، أمّا اذا عرف لنفسه فلاّنه اذا حصل لوازم و عوارض وانتقل من بعضها الى المطلوب علم أنّه مساوٍ له، و أمّا اذا عرف لغيره فكيف في تعريفه أن يعلم المُساواة، و أمّا القيرُ الطالب فينتقلُ ذهنه الى المرسوم من غير تقدّم العلم بالمُساواة. و في قوله: «هو هو يشتملُ على قرينة عقلية» نظرٌ لأنّ القرينة العقلية، أمّا أن يعتبر في تعريف الفصل أو لا يعتبرُ و أياً ما كان، لا يكونُ التعريف به حدّاً ناقصاً أمّا اذا لم يعتبر فلاّنه لا يكونُ حينئذٍ تعريفاً على ما ذكره، و أمّا اذا اعتبر فلانّ القرينة خارجة عن الماهية، و المُركَّب من الخارج و الداخِل لا يكونُ حدّاً فضلاً عن كونه ناقصاً، و كذا في قوله: «و أنسا يتعلّق بالصّناعة تأليف مفرداتها» لأنّه كما يتعلّق بالصّناعة تأليف المُفردات كذلك يتعلّق بها تحصيلها، و قد ذكر فيما قبل، أن النّظر بالمعنى الثّاني، يحتاج في جزيئيه الى المطلق لأنّ بيانه لا امتناع التعريف بالخاصّة وحدها و الفصل وحده تامٌ لأنّ الاستغال من الحدود و الرّسوم صناعتان فلاّيد أن تكون مركبة على ما مرّ في أوّل الكتاب و أجدد الرّسوم ما يوضع فيه الجنس أولاً لأنّ اللوازم و الخواص لا تدلّ الّا على شيء ما يستلزم تلك اللوازم و تختصّ تلك الخواص بها فالتصّاحك و الكاتب شيء له الضّحك و الكتابة و أمّا أن ذلك الشّيء هل هو حيوان أو إنسان فلا يعلم الّا بقرينة، ثمّ اذا ذكر الجنس علم أصل الذات و تخصيصه بتلك اللوازم و الخواص، و اعلم أن الواضع ربما يتصوّر الاشياء بوجود و معاني و يضع بارزاء تلك المعاني و الوجوه ألقاطاً ثمّ إنّ لتلك الالفاظ حقايق و ماهيات في نفس الامر فتعريفُ الشّيء بما

\* اشارة الى الرّسم<sup>١</sup> \*

١ - قوله: «اشارة الى الرّسم» عُرِفَ الرّسمُ بأنّه قولُ مؤلفٍ من أعراض الشّيء و خواصّه الّتي تختصّ جملتها بالاجتماع. قوله: «من أعراضه و خواصّه» يخرجُ الحدَّ التّامَّ و النّاقص. و قوله: «تختصّ جملتها بالاجتماع» اشارة الى الخواص المُرَكَّبَة فانّها تختصّ المرسوم بالاجتماع، وهذا رسمٌ للرّسم لانه تعريفٌ بالاختصاص لخروج الرّسم التّام منه، و قد شرط المُساواة في الحدّ، دون الرّسم أنّها من شرايط وجودية فانه لو كان أعمّ يتناول ما ليس منه و ان كان أخصّ تخلّى عما هو منه و على هذا يجوز الرّسم بالاعمّ و الاخصّ أنّا أنّه لا يكونُ حدّاً، الفرقُ بينه و بين الحدّ مما ليس بظاهر. و أوردنا الامام الاشكال على شرطية المُساواة بأنّ المُساواة اللّازم لا يعرفُ أنّا بمعرفة الملزوم، فلو عرف الملزوم منه دار، و أجاب بأنّ الامور الّتي يرسمُ بها، ليست مساوية للرّسوم حتّى يتوقّف العلم بمساواتها على العلم به، بل المجموع هو المساوى، و نقل الشّارح الكلام الى المجموع و أجاب عنه بأنّ الشرط ليس هو العلم بالمُساواة بل نفسها، ثمّ فصل ذلك بأنّ المعروف أنّا أن يعرف لنفسه أو لغيره و أيّاً ما كان لا يحتاج طالبُ المعرفة الى تقدّم العلم بالمُساواة، أمّا اذا عرف لنفسه فلاّنه اذا حصل لوازم و عوارض وانتقل من بعضها الى المطلوب علم أنّه مساوٍ له، و أمّا اذا عرف لغيره فكيفي في تعريفه أن يعلم المُساواة، و أمّا الغيرُ الطّالبُ فينتقلُ ذهنه الى المرسوم من غير تقدّم العلم بالمُساواة. و في قوله: «و هو يشتملُ على قرينة عقلية» نظرٌ لأنّ القرينة العقلية، أنّا أن يعتبر في تعريف الفصل أو لا يعتبر و أيّاً ما كان، لا يكونُ التّعريف به حدّاً ناقصاً أمّا اذا لم يعتبر فلاّنه لا يكونُ حينئذٍ تعريفاً على ما ذكره، و أمّا اذا اعتبر فلاّنّ القرينة خارجة عن الماهية، و المُرَكَّبُ من الخارج و الدّاخل لا يكونُ حدّاً فضلاً عن كونه ناقصاً، و كذا في قوله: «و أنّما يتعلّق بالصّناعة تأليفُ مفرداتها» لانه كما يتعلّق بالصّناعة تأليفُ المُفردات كذلك يتعلّق بها تحصيلها، و قد ذكر فيما قبل، أنّ النّظر بالمعنى الثّاني، يحتاجُ في جزيئته الى المنطق أنّا بيانُه لا ممتنع التّعريف بالخاصّة وحدها و الفصل وحده تامٌ لأنّ الانتقال من الحدود و الرّسوم صناعى فلاّبد أن تكون مركبةً على ما مرّ في أوّل الكتاب و أجود الرّسوم ما يوضع فيه الجنس أولاً لأنّ اللوازم و الخواص لا تدلُّ أنّا على شيءٍ ما يستلزمُ تلك اللوازم و تختصّ تلك الخواص بها فالضّاحك و الكاتب شيءٌ له الضّحك و الكتابة و أمّا أن ذلك الشّيء هل هو حيوانٌ أو انسانٌ فلاّ يعلم أنّا بقرينة، ثمّ اذا ذكر الجنس علم أصل الدّات و تخصيصه بتلك اللوازم و الخواص، و اعلم أنّ الواضع رُبما يتصوّر الاشياء بوجودٍ و معانٍ و يضع بازاء تلك المعانى و الوجوه ألفاظاً ثمّ أنّ تلك الالفاظ حقايق و ماهيات في نفس الامر فتعريفُ الشّيء بما

«و اما اذا عرّف الشيء بقول مؤلف من أعراضه و خواصّه التي تختصّ جملتها بالاجتماع، فقد عرّف ذلك الشيء برسمه».

**اقول:** ما ذكره الشيخ رسم للرسم، وحده أن يقال هو قول مؤلف من محمولات لا تكون ذاتية بأجمعها، أو لا تكون على ترتيبها الواجب يُراد به تعريف الشيء و الرسم منه تامٌ يفيد التمييز عن كلّ ما يغيّر المرسوم، و منه ناقصٌ يفيد التمييز عن بعض ما يغيّره، و قيل التام هو الذي يشتمل على الذاتيات و العرضيات، و الناقص ما اقتصر فيه على العرضيات و أيضاً منه جيّدٌ يساوى المرسوم و يكون أبين منه، و منه رديءٌ و هو ما يخالفه، فمن شرائط الجودة، المساواة للمرسوم لئلا يتناول ما ليس منه أو تخلّى عمّا هو منه، و ربّما لم يكن كلّ واحدٍ من العرضيات متساوياً و اجتمع منها ما يكون مساوياً فيصيرُ رسماً كما يقال - مثلاً - في رسم الحُقّاش أنّه الطائر الولود، و قول الشيخ: «التي تختصّ جملتها بالاجتماع» اشارة الى هذا المعنى و الاشكال الذي أورده الفاضل الشارح و هو أنّ مساواة اللازم الواقع في الرسم لمزومه، لا تعرفُ الا بعد معرفة الملزوم، فيكون معرفة الملزوم به دوراً لا ينحلُّ بما ادّعى حلّه به و هو قوله يقيد اللوازم الغير المُساوية بعضها ببعض، حتّى تركّب منها ما يكون مساوياً و يعرف به و لا يلزم الدور.

فان الاشكال في كيفية معرفة كون المجموع مساوياً بحاله و حلّه أن يقال: المساواة في نفس الأمر، هي غير العلم بالمساواة، و الشرط في انتقال الذهن عن اللازم المُساوى الى الملزوم هو المساواة في نفس الأمر، لا العلم بها، فاذا نظر الباحث عن الشيء فيما

وضع عليه اللفظ حده بحسب الاسم، و بتلك الحقايق الثابتة في نفس الامر حده بحسب الحقيقة، و قد يتصور الواضع حقيقة الشيء و يضع لها اللفظ و حينئذ يكون الحد بحسب الاسم و الماهية واحداً، و كما أنّ للماهية لوازم و خواص اذا عرفت بها، يكون رسماً بحسب الماهية كذلك المفهوم قد يكون له لوازم و خواص اذا عرفت بها يكون رسماً بحسب الاسم و لما كان المهندس لا يعلم حال زوايا المثلث الا بعد العلم بحقيقته كان تعريف المثلث بحال زواياه لا يكون رسماً بحسب الحقيقة بالقياس اليه لان العالم بحقيقة الشيء، لا فائدة له في رسمه، نعم يجوز أن يكون رسماً له بحسب الاسم فانه ربّما لم يتصور مفهوم المثلث و كان مفيداً له في معرفة المفهوم، م.

يكشفه من لوازمه وعوارضه مساوية كانت أو غير مساوية، مفرداً أو مركباً واصله بعضها الى ذلك الشيء علم بعد ذلك أنه كان مساوياً له ولا يلزم الدور، ثم أنه يعرف غيره بما يعرف مساواته ولا يحتاج ذلك الغير أيضاً الى تقدم العلم بالمساواة، واعلم أن اللازم الواحد وان كان مساوياً له ولا يلزم الدور، ثم أنه يعرف غيره بما يعرف مساواته ولا يحتاج ذلك الغير أيضاً الى تقدم العلم بالمساواة، واعلم أن اللازم الواحد، وان كان مساوياً فإنه لا يكون من حيث هو واحداً رسماً، وكذلك الفصل وحده لا يكون حداً ناقصاً وذلك الواحد منها لا يدل على الشيء المطلوب بالمطابقة، والآ لكان اسمه، بل إنما يدل عليه بالالتزام وهو يشتمل على قرينة عقلية موجبة لنقل الذهن من اللازم الى الملزوم، وتلك القرينة ان صرح بها اقتضت لفظاً آخر بازائه فكان الدال بالحقيقة شيئين لا شيئاً واحداً، ولهذا السبب يعد الحدود والرسم في الأقوال دون المفردات من الألفاظ، وأيضاً انتقال الذهن من شيء الى شيء على سبيل اللزوم أمر ضروري ليس للصناعة فيه مدخل، والانتقال من الحدود والرسم الى المطالب صناعي و إنما يتعلق بالصناعة تأليف مفرداتها لا غير، فهي لا تكون آلا مؤلفة.

قوله: «و أجود الرسوم ما يوضع في الجنس أولاً لتنفيذ ذات الشيء، مثاله ما يقال للانسان أنه حيوان مشى على قدميه عريض الأظفار ضحاك بالطبع، ويقال للمثلث أنه الشكل الذي له ثلاث زوايا».

وذلك لأن اللوازم والخواص، بل الفصول، لا يدل بالوضع آلا على شيء ما يستلزمها أو يختص بها، أما ما ذلك في ذاته وجوهره فلا يدل عليه آلا بالانتقال العقلي، وإذا وضع الجنس دل على أصل الذات ثم يتم التعريف بالحقاق اللوازم والخواص به.

قوله: «و يجب أن يكون الرسم بخواص وأعراض بينة للشيء فإن من عرف المثلث بأنه الشكل الذي زواياه مثل القائمتين لم يكن رسمه آلا للمهندس».

**القول:** هذا شرط آخر في جودة الرسم، وقد سبق ذكره، ولما كان حال الشيء في البيان والخفاء مختلفاً، وربما كان البين عند شخص خفياً عند آخر يكون بعض الأقوال رسوماً عند قوم غير رسوم عند آخرين، وما تمثل به في آخر الفصل وهو أن رسم المثلث



بحالِ الزوايا لا يكون الّا للمهندس فالصحيح أنّه لا يكون له أيضاً الّا بحسب الاسم دون الماهيّة فإنّ المهندس ما لم يعرف حقيقة المثلث، لا يُمكن أن يعرف حالَ زواياه، فكما كان من الحدود، حدودٌ شارحةٌ للاسم، و حدودٌ دالّةٌ على الماهيّة فكذلك الرّسوم.

### • اشارة •

**الى اصناف من الخطاء تعرض في تعريف الاشياء بالحدّ و الرّسم**

«و اذا عرفت نفعت بأنفسها و دلّت على أشكال لها في غيرها».

**اقول:** هذه اصولٌ نقلها عمّا يتعلّق بالحدود و الرّسوم من كتاب الجدول و هي و امثالها في ذلك الكتاب، يسمّى بالمواضع، و المواضع كلّ حكم ينشعبُ منه أحكام آخر يمكن أن يجعل كلّ واحدٍ منها مقدّمة، فمن هذه الاصول، ما يتعلّق بالألفاظ، و منها ما يتعلّق بالمعاني، و قدّم المواضع اللفظيّة.

قوله: «و من القبيح أن يستعمل في الحدود الألفاظ المجازيّة و المُستعارة و الغريبة و الوحشيّة، بل يجب أن يستعمل فيها الألفاظ المناسبة النَّاصّة المعتادة».

**اقول:** يُريد بالحدود، الأقوال الشارحة مطلقاً، و اللفظ المجازيّ و المُستعار هُما ما

١ - قوله: «و اللفظ المجازيّ و المستعار» أقول: المجاز ما يُطلق على غير ما وُضع له بقرينة يقتضى العدول عنه، أى عما وُضع له الى الغير من شبه، كما يُقال: زيد أسدٌ في الشّجاعة، فقوله: «في الشّجاعة» قرينة التّجوز، أو نسبة كقوله: «و اسئل القرية» فنسبة السّؤال الى القرية، قرينة المجاز، أو أمرٍ عقلي كما يقال: «رأيت أسداً في الحِمّام» فالعقل ينتقل الى التّجوز من قرينة الحِمّام و يفترقان بأنّ ذلك الاطلاق في المجاز كثيراً ما يكون مستمراً أو مشهوراً، و ربّما يلاحظ فيه الحقيقة بنائاً على الشّهرة كأنه صار في ذلك المعنى المجازيّ حقيقة، و في الاستعارة يكون مستبعداً، أى لا يكون مشهوراً فلا بدّ من ملاحظة الحقيقة فيه، و أنت خبيرٌ بأنّ هذا الفرق فيه ركازة و سماجة. و الاولى أن يُقال: اللفظ المستعمل في معنى، أمّا أن يكون موضوعاً له سواء كان وضعاً أو لا، أو ثانياً، أو لم يكن موضوعاً، فإن كان موضوعاً، فأمّا أن يحتمل معنى آخر أو لا، فإن لم يحتمل يسمّى اللفظ بالنسبة الى ذلك المعنى نصّاً، و ان احتمل معنى آخر فأمّا أن يكون هذا الاحتمال مرجوحاً بالنسبة الى احتمال معنى الاول أو مساوياً، أو راجحاً فإن كان الاول، يسمّى

يُطلق على غير ما وضع له قرينة تقتضي العدول عنه الى الغير من شبه، أو نسبة، أو أمرٍ عقلي، أو غير ذلك، و يقابلها الحقيقة و يفترقان بأن ذلك الاطلاق في المجاز يكون مستمراً و ربما لا يلاحظ الحقيقة فيه، و في الاستعارة يكون مبتدعاً و يلاحظ كون ذلك الاطلاق ليس بحقيقي. فالمجاز في المفردات كاطلاق الثور على الهداية، و النظر على الفكر، و في المركبات كقوله تعالى: «واسئل القرية»<sup>١</sup>، و الاستعارة في المفردات كذنب السرحان على الصبح الأول، و في المركبات، كقوله تعالى: «واخفض جناحك»<sup>٢</sup>.

و الألفاظ الغريبة، هي التي لا يكون استعمالها مشهوراً، و يكون بحسب قوم و قوم، و يقابلها المعتادة. و الوحشية، هي التي تشتمل على تركيب ينتفر الطبع عنه، و يقابلها العذبة. و اذا اجتمعت الغرابة و الوحشية في لفظ، فقد سمح جداً و استعمال أمثال هذه الألفاظ في التعريفات قبيح، لأنها محتاجة الى كشف و بيان، فيلزم احتياج قول الشارح الى قول شارح آخر.

و الألفاظ الناصة هي التي تعبّر عن المقصود صريحاً و تزيل الاشتباه عما يكون في معرضه، و يقابلها الموهمة و المغلفة و في بعض النسخ بدل المعتادة «المعتدلة»، أي بين الركاكة العامة و المتانة المفرطة التي تعدل بالذهن عن فهم المعنى الى النظر في اللفظ.

اللفظ بالنسبة الى المعنى الاول «ظاهر»، و ان كان الثاني يسمى «مجمل»، و ان كان الثالث يسمى «مؤولاً». مثال النص الانسان، و الظاهر لفظ الكلام بالنسبة الى الكلام الملفوظ، و المؤول لفظ الكلام بالنسبة الى الكلام النفساني. و المجمل كالعين، بالنسبة الى الباصرة و الفؤارة، و المجاز لفظ الخمر بالنسبة الى العصير، باعتبار الاول و المستعار لفظ «الاسد» بالنسبة الى الرجل الشجاع. و الشيخ يريد بالالفاظ الناصة النص، و الظاهر جواز استعماله في التعريفات أيضاً. و انما قال من القبيح غير حاكم بعدم الجواز لأن ما يدل عليه بالالفاظ المجازية و القرينة لو استجمع شرايط التعريف لم يكن فيه خلل من حيث المعنى الا أنه لما كان يحوج الى الاستكشاف، كان قبيحاً و فيه اشارة لطيفة الى أنه ان كان هناك قرينة دالة على المراد لم يقبح من حيث اللفظ أيضاً اذ القبح انما يكون لاجل الاحتياج الى الاستكشاف، م.

قوله : «فان اتفق أن لا يوجد للمعنى لفظاً مناسباً معتاداً فليخترع له لفظاً من أشدّ الالفاظ مناسبة، وليدلّ على ما أريد به، ثم يستعمل فيه».

**اقول:** قد يتفق ذلك في المفردات و قد يتفق في المركّبات، و ذلك لأنّ الناظر في المعانى، ربما يدرك أشياء لم يدركها واضع لفظه، أو يسنح له تركيب يحتاج اليه لم يسنح لواضع لفظه، فلم يضع لها اسماً و يحتاج الناظر الى أن يعبر عنها فيضطرّ الى وضع الالفاظ بازانها، و أنما اشترط المناسبة فيه، لأنّ الانتقال عن المعانى الأصلية الى غيرها بسبب المناسبة فيه، لأنّ الانتقال عن المعانى الأصلية الى غيرها، بسبب المناسبة، كما فى المجاز والاستعارة و التشبيه و غيرها طريق مسلوک فى جميع اللغات، و المخترع لفظاً على هذا الوجه، لا يكون خارجاً عن مذهب اللغة، و مثال المخترعات فى المفردات «العقل» و «النفس»، و فى المركّبات «القياس» و «الاستقراء».

قوله : «و قد يسهو المعرفون فى تعريفهم، فربما عرّفوا الشئ بما هو مثله فى المعرفة و الجهالة، كمن يعرف الزوج بأنّه العدد الذّى ليس بفرد، و ربما تخطّوا ذلك فعرّفوا الشئ بما هو أخفى منه كقول بعضهم إنّ النار هو الاسطقس الشّبيه بالنفس، و النفس أخفى من النار، و ربما تعدّوا ذلك فعرّفوا الشئ بنفسه، فقالوا: إنّ الحركة هى الثّقلة و إنّ الانسان هو الحيوان البشرى، و ربما تعدّوا ذلك فعرّفوا الشئ بما لا يعرفه إلا بالشئ اما مصرحاً أو مضمرّاً، اما المصرّح فمثل قولهم: إنّ الكيفيّة فإنّها أنما تخالف المساواة و المشاكلة بأنّها اتفاق فى الكيفيّة، لا فى الكمّيّة و النوع و غير ذلك، و اما المضمر فهو أن يكون المعرف به ينتهى تحليل تعريفه الى أن يعرف بالشئ و ان لم يكن ذلك فى أوّل الأمر، مثل قولهم: إنّ الاثنين زوج أوّل، ثمّ يحدّون الزوج بأنّه عدد ينقسم بمساويين، ثمّ يحدّون المساويين بأنّما شيان كلّ واحد منهما يطابق الآخر مثلاً، ثمّ يحدّون الشّيتين بأنّهما اثنان و لا بدّ من استعمال الاثنيّنة فى حدّ الشّيتين من حيث أنّهما شيان».

**اقول:** هى المواضع المعنويّة، فمنها تعريف الشئ بما يساويه فى المعرفة و الجهالة، ثمّ بما هو أخفى، ثمّ بنفسه، ثمّ بما لا يعرفه إلا به، اما بمرتبة واحدة و هو دور ظاهر أو بمراتب و هو دور خفى، و جميع ذلك ردى على الترتيب المذكور، فالتعريف بالمساوى ردى لأنّه لا يفيد المطلوب، و بالأخفى أردأ منه لأنّه أبعد عن الافادة، و بنفس الشئ، أردأ منه

لأنَّ الأَخْفَى يُمكنُ أن يصير أقدم معرفة في بعض الصُّور، فيعرَّفُ به و لا يتصوَّرُ ذلك في نفس الشَّيء، و الدَّورَى أردأ منه لأنَّ الأوَّل يقتضى أن يكون للشَّيء عى نفسه تقديم واحد، و الثَّانى يقتضى أن يكون له تقديمات فوق واحدة، و الدَّور الظَّاهر أشنع، و الخفى أردأ في الحقيقة و الأمثلة مذكورة في المتن.

١ - قوله: «و الثَّانى يقتضى أن يكون له تقديمات» اقول: وجهُ هذا بان «ا» اذا توقَّف على على «ب» و «ب» على «ج» و «ج» على «ا»، يلزم أن يتقدَّم على نفسه تقدِّمين لأنَّ «ا» يتوقَّف على «ب» و «ب» على «ا»، فيتوقَّف «ا» على نفسه، و ايضاً «ا» يتوقَّف على «ج» و «ج» على «ا»، فيتوقَّف «ا» على نفسه. فبحسب كُلِّ توقُّفٍ يحصلُ لالف، التَّقدم على نفسه و هذا انما يتم في الدَّور بمراتب، و أُجيب بأنَّ في الدَّور بمرتبة واحدة ايضاً تقدِّمين لأنَّ «ا» يتقدَّم على نفسه و «ب». و أُجيب بأنَّ المُراد استلزام الدَّور للماهية فيكونُ هناك لشيء واحد تقديمات على نفسه فان «ا» لما توقَّف على «ب» و «ب» على «ا» توقَّف «ا» على نفسه، ثُمَّ نفس «ا» توقَّف على «ب» و «ب» على «ا» فيتوقَّف نفس «ا» على نفسه، ثُمَّ نفس نفس «ا» يتوقَّف على «ب» على «ا» فيتوقَّف نفس نفس «ا» على نفسه و هلمَّ جرّاً الى أن يتعدَّد النفوس الى غير النِّهاية و هذا آت في تعريف الشَّيء بنفسه فانَّ «ا» اذا توقَّف على نفسه، كان نفسه ايضاً يتوقَّف على نفسه و هلمَّ جرّاً فهو ايضاً يقتضى أن يكون للشَّيء تقدِّمات على نفسه، الى غير النِّهاية. فالفرق لا يكاد يظهر إلَّا أن يحمل على الدَّور بمراتب. و أورد الامام على تمثيل التعريف بالمساوى فى المعرفة، بتعريف الزَّوج بما ليس بفرد الاشكال من وجهين، أحدهما أنَّ التَّقابل بين الزَّوج و الفرد، تقابل العدم و الملكة و الملكة أعرف من العدم، فلا يكون مساوياً له فى المعرفة و ثانيهما أنَّ الزَّوج يعرف بما ليس بفرد سواء كان الفرد وجودياً أو عديمياً فيتوقَّف على تعقُّل الفرد فلا يكون مساوياً له فى المعرفة.

أجاب الشَّارح عن الاول، بأنَّ الزَّوج و الفرد، و ان كان ملكة و عدماً، بحسب الحقيقة إلَّا أنَّها ضدَّان فى المشهور، و التَّمثيل انما هو مبنى على المشهور و به يظهر الجواب عن الشَّانى لأنَّ تعريف الزَّوج لما كان ليس بفرد، كان الفرد داخلاً فى تعريفه و هو مساوٍ له فى المعرفة بحسب الشُّهرة فيكونُ تعريفاً بالمساوى اذ التعريف بالمساوى أعمُّ من أن يكون المساوى نفس المعرَّف أو جزءه كما فى تعريف الشَّيء بنفسه و أمَّا أن تعقل المعروف موقوف على تعقُّل المعرَّف، فلا ينافى ذلك انما المُنافى توقَّف تعقل المعرَّف م.

و قد أورد في مثال التعريف بالمساوى، تعريف الزّوج بأنه ليس بفردٍ و الزّوج يُقابل الفرد، تقابلُ التّضادّ بحسب الشّهرة و تقابل العدم و الملكة بحسب الحقيقة، فتعريفه به تعرفٌ بالمساوى بحسب الشّهرة و هو مُراد الشيخ، و تعريفٌ دورىٌ بحسب الحقيقة، لأنّ العدم يُعرفُ بالملكة، فتعريفُ الملكة به يقتضى دوراً.

قوله: «و قد يسهو المعرّفون فيكثرون الشّيء فى الحدّ حيث لا حاجة اليه و لا ضرورة، أعنى الصّورة الّتى تنقُ فى تحديد بعض المركّبات و الاضافيات على ما تعلم فى غير هذا الموضع، و مثال هذا الخطاء قولهم أنّ العدد كثرةٌ مجتمعةٌ من آحادٍ، و المجتمعة من الآحاد هى الكثرة بعينها، و مثل من يقول: إنّ الانسان حيوانٌ جسمانيّ ناطقٌ و الحيوان مأخوذٌ فى حدّه الجسم، حين يقال: أنّه جسمٌ ذو نفسٍ حسّاسٍ متحرّكٌ بالارادة فيكونون قد كثرّوا».

**اقول:** التّكرار قد يقعُ للمحدود فى الحدّ، و قد يقعُ للحدّ، و قد يقعُ لبعض أجزائه و ايضاً قد يقعُ بحسب الحاجة له، و قد يقعُ بحسب الصّورة، و قد يقعُ لا بحسبهما و الرّدىء ما يشتملُ على تكرار لا حاجة اليه و لا ضرورة فيه فمثالٌ ما يكرّر المحدود فى الحدّ، أن يُقال: الانسان حيوانٌ بشرى، و مثال ما يكرّر الحدّ، أو بعض أجزائه ما ذكره الشيخ فى تعريف العدد و الانسان.

و التّكرارُ بحسب الحاجة، كما يكونُ فى الجواب عن سؤالٍ يشتملُ على تكرار، كمن يسألُ عن حدّ الانسان الحيوان - مثلاً - و يحتاجُ المُجيب فى جوابه الى ايراد حدّيهما فيقعُ فيه تكرار، بحسب الحاجة و هو غيرُ قبيحٍ بالنّظر الى السّؤال قبيحٌ لو لا السّؤال، و بحسب الصّورة كما يقعُ فى حدود بعض المركّبات، و الاضافيات و المركّبات الّتى يقعُ فى حدودها تكرارٌ هى ما تتركّب عن الشّيء و عن عرضيّ ذاتيّ له فيقعُ الشّيء مرّةً فى حدّه و مرّةً فى حدّ عرضيه الذاتيّ الّذى يشتملُ حدّه على ذكر معروضه ضرورةً - كما مرّ - و المثال المشهور ههنا الأنف الأفطس<sup>١</sup>. فإنّ الأفطس لا يُمكن أن يُحدّث مع ذكر الأنف،

١ - قوله: «و المثال المشهور ههنا أنف الأفطس»، **اقول:** «الافطس»، يُوصفُ به الأنف تارةً و صاحبُ الأنف أخرى، فهو مقولٌ بالاشتراك على معنيين و قد وقع فى عبارة القوم، أنّه أنفٌ ذو

لأنَّ الفطوسة تعبيرٌ يختصُّ بالأنف، لا أى تعبيرٍ يتفق و «الأفطس» ههنا، غير الأفطس الذى يقالُ فى صفةِ صاحبِ الأنف، حين يُقالُ الرَّجلُ الأفطس، لأنَّ هذا عرضٌ ذاتى بخلاف ذلك.

وقد قيل فى تفسير «الأفطس» أنه أَمَا أَنْفُ ذُو تَعْقِيرٍ أَوْ التَّعْقِيرِ فى الأنف. <sup>١</sup> فعلى الأوّل يكون قولنا: أَنْفُ أَفْطَسٍ، مشتملاً على تكرارٍ لا فائدة فيه، لأنَّ أَنْفُ، هو أَنْفُ ذُو تَعْقِيرٍ و على الثانى لا يجوزُ أن يكون ذا تعبيرٍ، بل أَمَّا يُسَمَّى صاحبِ الأنف، لأنَّ الأنف لا يكون له أَنْفُ فضلاً عن أن يكون ذا تعبيرٍ، بل أَمَّا يُسَمَّى صاحبِ الأنف «أفطس» لأنّه ذُو تَعْقِيرٍ فى الأنف فضلاً عن أن يكون ذا تعبيرٍ، بل أَمَّا يُسَمَّى صاحبِ الأنف لأنَّ الأنف لا يكون له أَنْفُ فضلاً عن أن يكون ذا تعبيرٍ، بل أَمَّا يُسَمَّى صاحبِ الأنف، لأنّه ذُو تَعْقِيرٍ فى الأنف و حينئذٍ يكونُ معناه أَنْفُ، هو شخصٌ ذو تعبيرٍ فى الألف و كلاهما غير صحيح، والصحيحُ أنَّ

تعبيرٍ، أو ذو تعبيرٍ فى الالف، حتّى يكون المعنى الأوّل صفةً الالف و المعنى الثانى صفةً الرَّجل، و تعريفُ «الافطس» اذا ضمناه مع الالف باحدهما غير جائز، أَمَا الاول فلأنَّ معنى الالف الافطس، يكونُ حينئذٍ أَنْفُ هو أَنْفُ ذُو تَعْقِيرٍ و هذا تكرارٌ لا فائدة فيه، أَمَا الثانى فلأنّه يكونُ معناه أَنْفُ ذُو تَعْقِيرٍ فى الالف فيلزمُ أن يكون للالف أَنْفُ و هو مُحال! نعم، ذو التّعبير فى الالف، هو صاحب الالف و الافطس بهذا المعنى، ليس عرضاً ذاتياً للالف، فلا يمكنُ أخذه فى تعريف الافطس الذى هو غيرُ ذاتى و أَلَّا لكانَ معناه أَنْفُ هو شخصٌ ذو تعبيرٍ فى الالف، فقد بان أن ما ذكره من المعنيين، يمتنعُ أن يكون معنى الافطس الذى هو عرضٌ ذاتى وحداً له، والصحيحُ أن يُقال: الافطسُ ذو تعبيرٍ يختصُّ بالالف أو لا يكونُ أَلَّا للالف فيكونُ ذا شىءٍ لا يكونُ ذلك ثابتاً له و هو محال. و اعلم أنَّ الفرق بين الانسان الحيوان و بين الالف الافطس، فى اشتمال الحدّ الأوّل على التكرار و الخارجى الثانى على التكرار الضرورى ليس بيّني، اذ التكرار فى الأوّل كما كان بالنظر الى السؤال و التركيب الواقع فيه، كذلك التكرار فى الثانى فأنّه لم يجمع فى السؤال بين الالف و الافطس، لما وقع تكرار فى حدّه، و الحقُّ أنَّ الشّبح لم يفرق بين التكرار الخارجى و الضرورى، بل سلك بهما فى مسلكٍ واحدٍ، فقال: ربّما يسهون فيكرّرون من غير حاجةٍ و ضرورةٍ و تلك الحاجةُ و الضرورة، كما فى المركّبات الاضافيات أَلَّا أنَّ ضرورة التكرار أَمَّا بحسب الذات، كما فى الاضافيات، أو بحسب الغير، كما فى المركّبات، م.

تفسير الأفتس، هو ذو تعبير لا يكونُ أَلَّا للأنف و حينئذٍ لا يمكنُ أن يكون صاحب الأنف أفتس، لأنَّه لا يكون ذا شيءٍ لا يكونُ ذلك الشيء له و يكون معنى أنف «أفتس»، أنف هو ذو تعبير لا يكونُ أَلَّا للأنف. و أمَّا التكرار في الإضافيات، فسيجيء بيانه.

قوله: «و هذان المثالان قد يُناسبان بعض ما سلف مما سبقت اليه الاشارة و لكن الاعتبار مختلف».

فبعض ما سلف، هو تعريف الشيء بنفسه و بما لا يعرف أَلَّا به، و المُناسبة هو وقوع التكرار فيهما و ذلك لأنَّ تعريف الشيء بنفسه، أمَّا يشتملُ على تكرار لكنَّه يكونُ للمحدود في الحدِّ و في هذين المثالين، يكون للحدِّ أو لبعض أجزائه و لكنَّ الاعتبار مختلف لأنَّ السهو من جهة تعريف الشيء بما يقتضى تقديم معرفته على نفسها، غيرُ السهو من جهة تكرار لا يحتاج اليه و لا ضرورة فيه.

قوله: «و اعلم أنَّ الذين يعرفون الشيء بما لا يعرف أَلَّا بالشيء، هم في حكم المُكرِّرين للمحدود في الحدِّ».

و ذلك لأنَّ القائل الكيفية ما بها يقعُ المُشابهة كأنَّه يقول الكيفية ما بها يقع اتفاق في الكيفية، و هذا تكرارٌ للمحدود في الحدِّ المراد بيان التَّناسب من الجانبين.

### \* وَهَمٌ وَ تَنْبِيْهٌ \*

أنَّه قد يظنُّ بعض النَّاس أنَّه لما كان المُتضايقان يعلمُ كلَّ واحدٍ منهما مع الآخر أنَّه يجبُ من ذلك أن يعلم كلَّ واحدٍ منهما بالآخر فتؤخذُ كلَّ واحدٍ منهما في تحديد الآخر جهلاً بالفرق بين ما لا يعلم الشيء أَلَّا معه و بين ما لا يعلم الشيء أَلَّا به، و ما لا يعمل الشيء أَلَّا معه يكونُ لا محالة مجهولاً مع كون الشيء مجهولاً، و معلوماً مع كونه معلوماً، و ما لا يعلم الشيء أَلَّا به يجبُ أن يكون معلوماً قبل الشيء لا مع الشيء. و من القبيح الفاحش، أن يكون انسانٌ لا يعلم ما «الابن» و ما «الأب»! فيستل ما الأب، فيقال: هو الذي له ابن. فيقول: لو كنت أعلم الابن لما احتجت الى استعمال الأب، اذ كان العلم بهما معاً ليس الطريق هذا، بل هيهنا ضربٌ آخر من التَّلَطُّف مثل أن يقال - مثلاً -: إنَّ الأب حيوان

يولد آخرًا من نوعه من نطفته من حيث هو كذلك! فليس في جميع أجزاء هذا التبيين شيء بالابن ولا فيه حوالة عليه.

المتضايان يكونان معاً في الوجود والعقل. فتعريف أحدهما بالآخر، تعريف للشيء بالمساوي. فيجب أن يعرف كل واحد منهما بإيراد السبب الذي يقتضى كونهما متضايين ليتحصلا منه معاً في العقل، ويخصّ البيان بالذي يرادّه تعريفه منهما وهذا يستدعى تلطفاً، ومثاله ما ذكره في حدّ الاب، أنّه حيوانٌ يولد آخرًا من نوعه من نطفته من حيث هو كذلك، فالحيوان هو الأب والآخر من نوعه هو الابن لكنهما أخذًا عارين عن الاضافة، و«من نطفته» سببٌ تضايئهما، ومن حيث هو كذلك، تكرارٌ ضروري لما مضى وهو الذي يُضيف معنى الاضافة الى الحيوان الذي هو الاب ويخصّ البيان به لأنّ الأب إنّما يكون مضافاً الى الابن، من هذه الحيثية.

قوله: «ولا تلتفت الى ما يقوله صاحب «ايساغوجي» في باب رسم الجنس بالتّوع و قد تكلم عليه في كتاب «الشفاء». فهذا هو الآن ما أردناه من الاشارة الى تعريف التركيب الموجّه نحو التّصور ونحن منتقلون الى تعريف التركيب الموجّه نحو التصديق».

**اقول:** رسم الجنس في التّعليم الأوّل، بأنّه المقول على كثيرين مختلفين بالتّوع في جواب «ما هو»، ورسم التّوع بأنّه المقول عليه وعلى غيره الجنس في جواب «ما هو». فوقّ دور في ظاهر الرّسمين، وحمله فرفوريوس صاحب «ايساغوجي» على أنّ المُضافين لما كان ماهية كل واحد منهما بالقياس الى الآخر، فوجب أن يؤخذ كل واحد منهما في حدّ الآخر.

وأشار الشيخ في «الشفاء» الى أنّه ليس بحلّ الشكّ، بل بزيادة الشكّ بتعميمه جميع المتضايقات، ثمّ بين أنّ ما كان بازاء لفظ التّوع في اللغة اليونانية كان في الوضع الأوّل، يدلّ على صورة الشيء و حقيقته ثمّ نقل بحسب الاصطلاح الى أحد الخمسة، فالتّوع المستعمل في حدّ الجنس، هو بالمعنى الأوّل اللّغوي فكأنّه قال: الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب «ما هو». ثمّ عرّف التّوع المصطلح بالجنس و لم يكن دوراً.



## التَهْجُ الثَّالِثُ فِي التَّرْكِيبِ الْخَبَرِيِّ

### \* اشارة الى اصناف القضايا \*

«هذا الصَّنْف من التَّرْكِيب الَّذِي نحن مجتمعون على أن نذكره، هو التَّرْكِيب الْخَبَرِيُّ وَهُوَ الَّذِي يُقَالُ لِقَائِهِ: أَنَّهُ صَادِقٌ فِيمَا قَالَهُ أَوْ كَاذِبٌ».

قِيلَ: عَلَيْهِ الصَّدَقُ الْكَذِبُ، لَا يُمَكِّنُ أَنْ يَعْرِفَا أَلَّا بِالْخَبَرِ الْمُطَابِقِ وَغَيْرِ الْمُطَابِقِ. فَتَعْرِيفُ الْخَبَرِ بِهِمَا، تَعْرِيفٌ دَوْرِيٌّ. وَالْحَقُّ<sup>١</sup> أَنْ الصَّدَقُ وَالْكَذِبُ، مِنَ الْأَعْرَاضِ الذَّاتِيَّةِ

---

١ - قوله: «وَالْحَقُّ»، أقول: تَعْرِيفُ الْخَبَرِ بِالصَّدَقِ وَالْكَذِبِ، تَعْرِيفٌ رَسْمِيٌّ لِأَنَّهُا عَرْضَانِ ذَاتِيَانِ لِلْخَبَرِ، خَارِجَانِ عَنْهُ، أَمَّا أَوْرَدَا فِي تَعْرِيفِهِ لِتَفْسِيرِ اسْمِهِ وَتَعْيِينِ مَعْنَاهُ مِنْ بَيْنِ سَائِرِ الْمَرْكَبَاتِ فَإِنَّ لَنَا أَقْوَالاً يَصَحُّ أَنْ يُقَالَ لَهَا أَنَّهَا صَدَقَتْ أَوْ كَذَبَتْ، وَأَقْوَالاً لَا يَصَحُّ ذَلِكَ كَالْتَمَنِي وَالتَّرَجِي وَالِاسْتِفْهَامِ وَغَيْرِهَا، وَمَعَانِي تِلْكَ الْأَقْوَالِ وَهَذِهِ الْأَقْوَالِ وَاضِحَةٌ حَاصِلَةٌ فِي الْعَقْلِ أَلَّا أَنَّهَا التَّبَسُّ الْاسْتِفْهَامِ وَغَيْرِهَا، وَمَعَانِي تِلْكَ الْأَقْوَالِ وَهَذِهِ الْأَقْوَالِ وَاضِحَةٌ حَاصِلَةٌ فِي الْعَقْلِ أَلَّا أَنَّهَا التَّبَسُّ بَعْضُهَا بِبَعْضٍ حَتَّى إِذَا أُطْلِقَ لَفْظُ «الْخَبَرِ»، لَمْ يَتَّعَيْنِ مَفْهُومٌ، وَلَمْ يَعْلَمْ أَنَّهُ يُطْلَقُ عَلَى أَيْ مَعْنًى مِنْ تِلْكَ الْمَعَانِي الْحَاصِلَةِ عِنْدَ الْعَقْلِ، وَلَمَّا كَانَ الصَّدَقُ وَالْكَذِبُ مِنَ الْأَعْرَاضِ الذَّاتِيَّةِ لِلْخَبَرِ، فَهُمَا يُعَيِّنَانِ مَعْنَاهُ وَيُلَخِّصَانِهِ عَنِ الْإِتْبَاسِ، وَهُمَا لَا يَحْتَاجَانِ إِلَى التَّعْرِيفِ لَوْضُوحِهِمَا عِنْدَ الْعَقْلِ. غَايَةُ مَا فِي الْبَابِ وَأَمَّا يَلِزَمُ لَوْ احتِجَّ الصَّدَقُ وَالْكَذِبُ إِلَى الْبَيَانِ بِلَفْظِ الْخَبَرِ، وَالحَاصِلُ أَنَّ مَعْنَى الْخَبَرِ لَهُ اعْتِبَارَانِ، الْأَوَّلُ مِنْ حَيْثُ هُوَ هُوَ، وَالثَّانِي مِنْ حَيْثُ هُوَ مَدْلُولُ الْخَبَرِ. فَمَعْرِفَةُ الصَّدَقِ وَالْكَذِبِ، مَوْقُوفَةٌ عَلَى مَعْرِفَةِ مَعْنَى الْخَبَرِ، مِنْ حَيْثُ هُوَ، وَمَعْنَى الْخَبَرِ مِنْ حَيْثُ هُوَ، مَدْلُولُ لَفْظِ الْخَبَرِ يَتَوَقَّفُ عَلَى مَعْرِفَةِ الصَّدَقِ وَالْكَذِبِ، فَلَا دَوْرَ، وَهَذَا كَمَا إِذَا تَعَقَّلْنَا عِدَّةَ مَعَانٍ مِنْهَا الْحَيَوَانَ وَأَرَدْنَا تَعْيِينَهُ وَتَمْيِيزَهُ مِنْ بَيْنِ تِلْكَ الْمَعَانِي فنَقُولُ: ذَلِكَ الَّذِي هُوَ جَنْسُ الْإِنْسَانِ فَهَذِهِ الْخَاصَّةُ عَيْنُ مَعْنَاهُ وَلَا يُقَالُ: أَنَّهُ تَعْرِيفٌ دَوْرِيٌّ مِنْ حَيْثُ إِنَّ مَعْرِفَةَ الْإِنْسَانِ مَوْقُوفَةٌ عَلَيْهِ. م

للخبر. فتعريفُهُ بهما تعريفٌ رسمى أُورد تفسيراً للاسم و تعييناً لمعناه من بين سائر التراكيب و لا يكون ذلك دوراً، لأنَّ الشَّيء الواضح، بحسب ماهيته، رُبما يكون ملتبساً فى بعض المواضع بغيره و يكون ما يشتملُ عليه من أعراضِ الذاتِية الغنيّة عن التعريف أو غيرها ممّا يجرى مجراها عارياً عن الالتباس، فايرادُهُ فى الاشارة الى تعيين ذلك الشَّيء، أنّما يلخصه و يجزّده عن الالتباس، و أنّما يكون دوراً لو كانت تلك الأعراض أيضاً مفتقرة الى البيان بذلك الشَّيء، و ههنا أنّما يحتاج الى تعيين صنفٍ واحدٍ من أصناف التّركيبات فيه اشتباه، لأنّهم يتعيّن بعد و ليس فى الصدق الكذب اشتباه فيمكننا أن نقول: أنا نعى بالخبر، التّركيبُ الَّذى يشتمل حدّ الصدق و الكذب عليه، كما لو وقع اشتباه فى معنى الحيوان - مثلاً - فيمكننا أن نقول: أنا نعى به ما يقع فى تعريف الانسان، موقع الجنس و لا يكون دوراً.

قوله: «و أمّا ما هو مثل الاستفهام و الالتماس و التّمنى و التّرجى و التّعجب و نحو ذلك، فلا يُقال فيها صادق أو كاذب، إلّا بالعرض من حيث قد يعرض بذلك عن الخبر». و فى بعض النسخ: «من حيث قد يعبر بذلك عن الخبر»، و هذا تأكيد لما ذهبنا اليه. فأنّه قد صرّح بأن الصدق و الكذب، يعرضان لتّركيبٍ واحدٍ هو الخبر، و لا يعرضان لغيره من التّركيبات إلّا بعد صيرورتها خبراً بالقوّة، و التّعريض بالاستفهام عن الخبر كما يُقال: ألسنت قلت كذا و يُرادُ به أنّك قلت، و بالالتماس كما يقال: تفضّل بكذا و يُراد به أنّي أريد تفضّلك به، و كذلك فى سائرهما.

قوله: «و أصناف التّركيب الخبرى ثلاثة»<sup>١</sup>.

١ - قوله: «و أصناف التّركيب الخبرى»، الحملُ و الشرطى المتصل و المنفصل لها اعتباران، أحدهما بحسب ما صدق عليه، و ثانيهما بحسب مفهوماتٍ فإذا اعتبرنا القضايا التي صدقت عليها، فلا شك أنّها لا يختلفُ إلّا بحسب العوارض. فإنّ قولنا: طلوع الشمس، مستلزمٌ لوجود النّهار لا يخالف قولنا، ان كانت الشمس طالعةً. فالنّهار موجودٌ إلّا بأمرٍ عارضٍ يتعلّق بالتّركيب و إلّا فلا تفاوت فى المعنى المعقول منهما الَّذى هو الخبر بالحقيقة، فلا يكون أنواعاً بهذا الاعتبار

و ذلك لأنَّ التَّركيبَ أَمَّا أن يكونَ أوَّلَ تركيبٍ يقعُ عن مُفرداتٍ أو ما في قوتها، أو لا يكونُ، بل يكونُ ممَّا تركَّبَ مرَّةً أو مراراً، أمَّا المُفرداتُ فالتَّركيبُ المُشتملُ على الحُكم منها لا يكونُ إلَّا بحملِ البعضِ على البعضِ، أو سلبُهُ عنه و هو الحملُ، و أمَّا المُركَّباتُ بالتَّركيبِ الأوَّلِ المذكورِ و ما بعده فالتَّركيبُ المُشتملُ على الحُكم إذا طرءَ عليها لم يُمكن أن يجعلَ بعضها محمولاً على البعضِ. فإنَّ بعضَ الأقوالِ الجازمةُ لا يكونُ البعضُ الآخرُ فاذن، لا بدَّ من أن يعلِّقَ بعضها ببعضٍ بوجودِ نسبةٍ أو لا وجودها بينها، و النسبةُ تقتضى أَمَّا اتِّصالاً أو انفصالاً فالَّذى يعتبرُ فيه وجودُ اتِّصالٍ أولاً ووجودُهُ هو المتَّصلُ و الَّذى يعتبرُ فيه وجودُ انفصالٍ أو وجوده هو المنفصلُ، فاذن التَّركيبُ الخبريُّ ثلاثةٌ و أمَّا قال: «و أصنافُ التَّركيبِ الخبريِّ» و لم يقل: و أنواعه نظراً إلى المواد، و ذلك لأنَّنا إذا قلنا: طلوعُ الشَّمسِ مستلزمٌ لوجود النَّهارِ أو قلنا: إذا كانت الشَّمسُ طالعةً، فالنَّهارُ موجودٌ، لم يتغيَّرَ ماهيةُ الخبرِ، في قولنا عن خبريَّته المُتعيَّنة و قد تغيَّرَ التَّركيبُ بالحملِ و الوضعِ، فاذن هذِهِ الامورُ، لا مدخلُ لها في تحصيلِ ماهياتِ الأخبارِ المُتعيَّنة، فليست بفصولٍ لها بل هي عوارضٌ تلحقُها بحسبِ ما يقتضيه أحوالُها الخارجةُ بعد تحصيلِ خبريَّتها فيصيرُها أصنافاً، و إذا نظرنا إلى الصُّورِ، فلا شكَّ في أنَّ الحملَ و الشرطيَّ نوعانِ تحتِ الخبرِ و كذا المُتَّصلُ و المُنفصلُ تحتِ الشرطيِّ و حينئذٍ ينبغي أن يحملَ الاصنافُ في قوله: على الوضعِ للغوى، دون الاصطلاحِ.

قوله: «أوَّلُها الَّذى يسمَّى الحملُ و هو الَّذى يحكمُ فيه بأنَّ معنى محمولٌ على معنى أو ليس بمحمولٍ عليه، مثاله قولنا: الانسانُ حيوانٌ أو لا انسان، ليس بحيوانٍ فالانسان و ما يجرى مجراه في أشكالِ هذا المثالِ، هو المسمَّى بالموضوعِ و ما هو مثلُ الحيوانِ ههنا فهو المسمَّى بالمحمولِ، و ليس حرفٍ سلبٍ».

بل أصنافاً، أمَّا إذا اعتبرنا مفهوماتها فهي مختلفةٌ بحسبِ الحقيقةِ فيكونُ أنواعاً، و ذلك ظاهرٌ. و في قوله «حقيقةُ الشرطِ هي تعليقُ أحدِ الحُكَّمينِ بالآخرِ» كلامٌ، لأنَّه إن أرادَ بالتعليقِ نسبةَ أحدِ الحُكَّمينِ إلى الآخرِ، فلا نسلمُ أنَّه حقيقةُ الشرطِ ظاهرٌ أنَّه ليس كذلك، و إن أرادَ به اتِّصالَ أحدِ الحُكَّمينِ بالآخرِ فمسلَّمٌ، لكنَّه ليس بموجودٍ في المُتَّصلةِ و المُنفصلةِ. م

ما يعدم الحمل فيه أعنى السالبة يُسمى أيضاً حملياً لأن الأعدام قد تلحق بالملكات فى بعض أحكامها.

قوله : «و الثانى و الثالث بسمونها الشرطى».

أما المتصل، فاستحقاقه لأن يسمى شرطياً بحسب اللغة العربية ظاهر، وأما المنفصل، فيلحق به لأنه يشاكله فى التركيب، وأيضاً حقيقة الشرط هى تعليق أحد الحكمين بالآخر وهو موجود فى كليهما على السواء فلذلك سميتا شرطين.

قوله : «و هو ما يكون التأليف فيه بين خبرين، قد أخرج كل واحد منهما عن خبرته الى غير ذلك، ثم قرن بينهما ليس على سبيل أن يقال أن أحدهما هو الآخر كما كان فى الحمل بل على سبيل أن أحدهما يلزم الآخر و يتبعه».

و ذلك لاتقطاع تعلق الصدق والكذب بهما، حال كونهما جزئى شرطى و وجود تعللها بالمؤلف.

قوله : «و هذا يسمى المتصل و الوضعى، أو على سبيل أن أحدهما يعاند الآخر و يباينه و هذا يسمى المنفصل. مثال الشرطى المتصل قولنا: اذا وقع خط على خطين متوازيين كانت الخارجة من الزوايا، مثل الداخلة المتقابلة و لولا «اذا» و «كانت»، لكان كل واحد من القولين خبراً بنفسه. مثال الشرطى المنفصل قولنا: اما أن يكون هذه الراوية حادة أو منفرجة، أو قائمة و اذا احذفت «اما» و «أو»، كانت هذه قضايا فوق واحدة».

أما يسمى المتصل وضيعاً، لأنه يشتمل على وضع المقدّم المستلزم للتالى، فإن الشرط فيه لا يقتضى التشكك فى المقدّم، كما ذهب اليه قوم، بل يقتضى تعلق الحكم بوضعه فقط، و باقى الفصل غنى عن الشرح.

### \* اشارة الى السلب و الايجاب \*

«الايجاب الحملى، مثل قولنا: الانسان حيوان و معناه أن الشئ الذى نفرضه فى الذهن انساناً كان موجوداً فى الأعيان، أو غير موجود فيجب أن نفرضه حيواناً و نحكم

عليه بأنه حيوان من غير زيادة «متى» و في أي حال، بل على ما يعمُّ الموقت والمقيّد و مقابليهما. و السلب الحملّي هو مثل قولنا: الإنسان ليس بجسم و حاله تلك الحال».

ليس من شرط موضوع القضية، أن يكون موجوداً في الأعيان، فإنّا نحكم على موضوعات ليست بموجودة في الأعيان أحكاماً إيجابية، فضلاً عن السلبية كما نحكم على أشكال هندسية لم يحكم بوجودها، و لأن لا يكون موجوداً في الأعيان فإنّا نحكم أيضاً على موضوعات موجودة كالعالم و ما فيه، بل من شرطه أن يكون متمثلاً في الذهن مفروضاً شيئاً ما بالفعل كقولنا: الإنسان، فإنّه ينبغي أن نفرضه في الذهن انساناً بالفعل فقط، ثمّ اذ حكمنا عليه بأنّه كذا أو ليس كذا، فلسنا نريد أن هذا الحكم، حاصل في وقت ما، معيّن أو غير معيّن أو في جميع الأوقات، و لأنّه حاصل من حيث لا نعتبر فيه توقيتاً أصلاً حتّى لو أردنا أن نوقته لكنّا قد خالفنا مقتضى ذلك الحكم<sup>١</sup> و لا نريد أيضاً أنّه حاصل بشرط أو قيد، مثلاً بشرط كونه انساناً أو غير ذلك و لأنّه حاصل من حيث لا نعتبر فيه شرطاً أصلاً حتّى لو أردنا أن نوقته بشرط لكنّا قد خالفنا مقتضى ذلك الحكم، بل نريد أن الحكم حتّى حاصل فقط، من حيث يحتمل اقترانه بالتوقيت و اللاتوقيت و التقييد. و لنا أن نلحق به ما شئنا من ذلك فيصير بسبب اقترانه به مخصّصاً يرتفع عنه ذلك الاحتمال العامّ لجميعها أمّا قبل اللاحاق فمجرد عن جميع ذلك، فهذا مفهوم مجرد الحكم؛ بالايجاب كان أو بالسلب.

قوله: «و الايجاب المتصل هو مثل قولنا: ان كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود، أي: ذا فرض الأوّل منها المقرون به حرف الشرط و يسمّى المقدّم، لزمه الثاني المقرون به حرف الجزاء و يسمّى التالى، أو صحبة من غير زيادة شيء آخر بعد، و السلب المتصل هو ما يسلب هذا اللزوم أو الصحبة مثل قولنا: ليس اذا كانت الشمس طالعة، فالليل موجود، و الايجاب المتفصل مثل قولنا: أمّا أن يكون هذا العدد زوجاً و أمّا أن يكون فرداً و هو

١ - قوله: «حتّى لو أردنا أن نوقته لكنّا قد خالفنا مقتضى ذلك الحكم» أقول: المخالفة أمّا لزمّت لو اعتبر في الحكم عدم التوقيت أو عدم اعتباره، و هكذا قوله: «حتّى لو أردنا أن نقيده بشرط لكنّا قد خالفنا مقتضى ذلك الحكم». م

الذی یوجب الانفصال والعناد، والسلب المنفصل، هو ما یسلُب هذا الانفصال والعناد مثل قولنا: ليس اما أن يكون هذا العدد زوجاً واما أن يكون منقسماً بمتساويين».

**اقول:** الاتّصال قد يكون بلزوم، كما في قولنا: ان كانت الشمس طالعة، فالتّهار موجود، قد يكون باتّفاق، كقولنا: ان كانت الشمس طالعة، فالجمر ناهق و يشملها الصّحبة المطلقة والايجاب المتل، هو الحكم بوجود لزوم التّالي للمقدّم أو صحبته ايتاء وان لم يكن اللزوم معلوماً ولا الاتّفاق سواء كان كلّ واحد من المقدّم والتّالي موجبة أو سالبة من غير تقييد ولا تقييد أو توقيت ولا توقيت، والسلب فيها هو الحكم بلا وجود هذا اللزوم أو الصّحبة كذلك، والايجاب في المنفصلة هو الحكم بوجود الانفصال والعناد بين أجزائها، والسلب هو الحكم بلا وجوده سواء كانت أجزائها موجبة أو سالبة أو مختلطة منها، وأجزاء الانفصال لا يستحق أن يُسمّى مقدّماً و تالياً فان سميت كانت مجازاً وذلك لأنّها غير متميّزة بالطّبع اذ لا تفاوت في تقديم أيّها اتفق، ولأنّها يجوز أن يكون فوق اثنين ولذلك ذكر الشيخ التسمية بهما في المتصلة دون المنفصلة.

### \* اشارة الى الخصوص و الاهمال و الحصر \*

«اذا كانت القضية حمليّة و موضوعها شيء جزئيّ سميت مخصوصة، اما موجبة و اما سالبة، مثل قولنا: زيد كاتب، زيد ليس بكاتب، و اذا كان موضوعها كلياً ولم يبيّن كمية هذا الحكم، أعنى: الكليّة و الجزئية بل اهمل فلم يدلّ على أنّه عام لجميع ما تحت الموضوع، أو غير عام سميت مهملة، مثل قولنا: الانسان في خسر، ليس الانسان في خسر.

فان كان ادخال الألف و اللام، يوجب تعميماً و شركة و ادخال التّونين، يوجب تخصيصاً فلا مهملة في لغة العرب، و يطلب ذلك في لغة أخرى، و اما الحق في ذلك فلصناعة النحو و لا تُخالطها غيرها، و اذا كان موضوعها كلياً و بين قدر الحكم و كمية موضوعه فان القضية تُسمّى محصورة، فان كان بين أنّ الحكم عام سميت القضية كليّة، و هي اما موجبة مثل قولنا: كلّ انسان حيوان، و اما سالبة مثل قولنا: ليس واحد من الناس

بحجر».

و جميع ذلك ظاهر.

قوله : « و ان كان اَمَّا يَتَيْنِ اَنَّ الحكم فى البعض و لم يتعرض للباقي، أو تعرض بالخلاف فالمحصورة جزئية، اما موجبة كقولنا: بعض الناس كاتب، فنقول الحكم على البعض، لا يُنافي الحكم على الكل. فانّ بعض الناس حيوان، كما أنّ كلّهم حيوان، بل الحكم الكلى يصدق معه الجزئى و لا ينمكس».

و لذلك كان الجزئى اعمّ صدقاً من الكلى، و قد يسبق الى بعض الأوهام أنّ تخصيص البعض بالحكم، يدلّ على كون الباقي بخلافه و ألا فلا فائدة للتخصيص و ذلك ظنّ لا يجب أن يحكم على أمثاله، اَمَّا الواجب أن يحكم على ما يدلّ الكلام عليه بالقطع دون ما يحتمله، والحاصل أنّ صيغة المحصورة الجزئية، تدلّ على حكم الجزئى بالقطع مع الاحتمال الكلى ان لم يتعرض للباقي، و مع عدم احتماله ان تعرض و ذكر أنّ الباقي بخلافه.

قوله : « و اما سالبة كقولنا: ليس بعض الناس بكاتب، أو ليس كلّ انسان بكاتب فانّ فحواهما واحد<sup>١</sup> و ليسا يعثمان فى السلب».

١ - قوله : «فانّ فحواهما واحد» اقول: الفحوى ما يفهم من اللفظ على سبيل القطع و «ليس كلّ» و «ليس بعض» فحواهما السلب الجزئى، أما ليس بعض فظاهر، و اَمَّا «ليس كلّ» فلأنه صيغة السلب عن الكل، و السلب عن الكل، لا يخلو اَمَّا أن يكون بالسلب الكلى، أو بالسلب الجزئى، و أياً ما كان فالسلب الجزئى لازم، فما يلزم ليس كلّ على سبيل القطع ليس ألا السلب الجزئى، و اَمَّا السلب الكلى فمحتمل، و فيه نظر، لأنه ان أراد بالسلب عن الكل السلب عن كلّ واحد فهو السلب الكلى، و ان أراد السلب عن الكل، من حيث هو كل، فلا نسلم أنّه اَمَّا بالسلب الكلى أو الجزئى، لجواز السلب عن المجموع و الاثبات لكلّ واحد. و الجواب أنّ سلب كلّ واحد، يُمكن أن يعقل على وجهين؛ أحدهما رفع المحمول عن كلّ واحدٍ و بهذا الوجه يكون سلباً كلياً، و ثانيهما رفع اثبات كلّ واحد بمعنى أن اثبات المحمول لكلّ واحد مرفوع لأنّ الاثبات عن كلّ

أما قولنا: ليس بعض الناس بكاتب، فهو صيغة مطابقة للسلب الجزئي محتملة لأن يصدق معها السلب الكلي - كما مر - وأما قولنا: ليس كل انسان بكاتب، فهو صيغة السلب عن الكل، لا للسلب الكلي ولا للسلب الجزئي، أعني أنه يدل على سلب الكتابة عن جميع الناس، لا عن كل واحد منهم ولا عن بعضهم، و يحتمل أن يصدق معه، أما السلب الكلي وأما السلب الجزئي، لا يمكن أن يخلو عنهما معاً في نفس الأمر، لكنه إذا صدق الكلي صدق الجزئي من غير انعكاس، فالجزئي صادق معه دائماً دون الكلي، والحاصل أن هذه الصيغة تستلزم السلب الجزئي قطعاً و يحتمل معه السلب الكلي كما كانت الصيغة الاولى من غير تفاوت وهذا معنى قوله: «فإن فحواهما واحد ليسا يعلمان في السلب» و فحوى الكلام هو ما يفهم عنه على سبيل القطع سواء دل عليه بالوضع أو بالعقل.

قوله: «واعلم أنه وان كان في لغة العرب قد يدل بالألف واللام على العموم فإنه قد يدل به على تعيين الطبيعة فهناك لا يكون موقع الألف واللام هو موقع كل، الا ترى أنك تقول: الانسان عام ونوع ولا تقول: كل انسان عام ونوع، وتقول: الانسان هو الضحّاك ولا تقول: كل انسان هو الضحّاك، وقد يدل به على جزئي، جرى ذكره أو عرف حاله فتقول: «الرجل» وتعني به واحداً بعينه ويكون القضية حينئذٍ مخصوصة. واعلم ان اللفظ الحاصر، يُسمّى سوراً مثل «كل» و«بعض» و«لا واحد» و«لا كل» و«لا بعض» وما يجرى هذا المجرى، مثل «طراً» و«أجمعين» و مثل «هبيج» - بالفارسة - في الكلي السالب.

قد ذكرنا أن المعاني الأصلية<sup>١</sup> التي سمّيناها بالطّبايع، فإنها من حيث هي، لا كليّة ولا

واحد مرفوع و فرق ما بينها ظاهر فالمراد بالسلب عن الكل ههنا هو هذا الوجه، ورفع اثبات كل واحد أما برفع الاثبات عن كل واحد وهو السلب الكلي، أو برفع الاثبات عن البعض وهو السلب الجزئي فقد تبين الحصر. م

١ - قوله: «قد ذكرنا أن المعاني الأصلية» اقول: المحكوم عليه في الحمليّة أما الطّبيعة من حيث هي، أو الطّبيعة مع لاحق و الاولى المهملة كقولنا: «الانسان نوع»، فإن الألف واللام، فيه



جزئية، لا عامة ولا خاصة، ولا كثيرة ولا واحدة، وإنما يصير شيئاً من ذلك بانضياف لا يحقُّ إليها يخصصها به، فلا يخلو تلك البايع اما أن يحكم عليها من حيث هي أو يحكم عليها مع لاحقٍ يقتضى تعميم الحكم أو تخصيصه أو مع لاحقٍ يجعلها واحداً شخصياً معيناً، ويحصل من الأول قضية مهلمة، ومن الثانى محصورة كلية أو جزئية، ومن الثالث مخصوصة، والألف واللام، يدلُّ بالاشتراك على الأحوال الثلاثة اما على العموم ويسمى لام الاستغراق، فكما فى قولنا: الانسان حيوان، أى كُلُّ انسان و هى محصورة كلية، واما على التخصيص ويسمى لام العهد، فكما فى قولنا: قال الشيخ و هى مخصوصة، و باقى الفصل ظاهر.

للطبيعة لا للعموم والآ لكان معناه كُلُّ واحد مما صدق عليه انسان نوع و معلوم أنه كاذبٌ كقولنا: الانسان هو الضاحك، فإنَّ معناه انحصار الضاحك فى الانسان. فلو كان الالف و اللام للعموم، لكان منحصرأ فى كُلِّ واحدٍ من الانسان، لكن انحصار الحكم فى شىء، يقتضى عدم ثبوته للغير، فيكون فيه الضاحك ثابتاً لكلِّ واحدٍ و غير ثابتٍ و هو خلفٌ و تناقضٌ، و الثانية اما أن يكون اللاحق يُفيدُ شخصيةً فهى المخصوصة، أو تعميم الحكم و تخصيصه، و هى المحصورة الكلية و الجزئية، و أنت تعلم أن هذا تقسيم منتشرٌ لعدم انحصار اللاحق فيما ذكر، و أيضاً عد قولنا: الانسان نوعٌ و عامٌ و قولنا: الانسان هو الضاحك من المهملات منافية لقول الشيخ فى موضعين، أحدهما أنَّ المهلمة فى قوَّة الجزئية، و الآخر أن المهلمة إنما يذكر فيها طبيعة تصلح أن تؤخذ كلية و جزئية، و قد صرح فى «الشفاء» بأنَّ الحكم بالكلية و النوعية، إنما هو على الماهية من حيث هى، معنى عام، و هى من هذه الحيثية كشيءٍ واحدٍ معين، و ذكر الامام أنَّ اللفظ الدال على الماهية، لا يفيد العموم، اذ لو افاده لكان اما بالمطابقة و التضمن فيكون العموم نفس ماهية الانسان، أو جزئها، أو بالالتزام فيكون العموم لازماً لها فاستحال أن يكون الشخص الواحد انساناً، و لا يفيد أيضاً الخصوص بالمطابقة أو التضمن لكنه يدلُّ عليه بالالتزام، فإنَّ الحكم لا يثبتُ فى لا يفيد لاعموم، اذ لو افاده لكان اما بالمطابقة او التضمن لم يكن ثابتاً لها فيكون الثبوت للماهية ثبوتاً لبعض أفرادها، و كذا الثبوت لبعض أفرادها ثبوتٌ للماهية فلا جرم جعل اللفظ الدال على الثبوت للماهية فى قوَّة ما يدلُّ على الثبوت لبعض الافراد. قال الشارح: أنه كان يحكم بأن دلالة الالتزام مهجورة فى العلوم مطلقاً، فكأنه نسبته فى هذا الموضع، و إنما يردُّ عليه لو كان معنى الهجر عدم الدلالة و ليس كذلك. م

### \* اشارة الى حكم المهمل \*

«وإنَّ المهمل ليس بوجب التعميم لأنه إنما يذكر فيه طبيعة تصلح أن تؤخذ كلفة و تصلح أن تؤخذ جزئية فاخذها السارج بلا قرينة مما لا يوجب أن تجعلها كلفة ولو كان ذلك يقضى عليها بالكلفة والعموم لكنت تصلح أن تؤخذ كلفة وهالك يصدق جزئية أيضاً فإنَّ المحمول على الكل، محمول على البعض وكذلك المسلوب و تصلح أن تؤخذ جزئية ففي الحالتين، يصدق الحكم بها جزئياً فالمهملة في قو الجزئية وكون القضية جزئية الصديق تصريحاً لا يمنع أن يكون مع ذلك كلفة الصديق فليس اذا حكم على البعض بحكم وجب من ذلك أن يكون الباقي بالخلاف فالمهمل وان كان بصريحه في قوة الجزئي، فلا مانع أن يصدق كلياً».

**اقول:** الحكم في المهمة على الطبيعة المجردة المذكورة، و صيغة القضية، لا تدل بالوضع على كلفة الحكم و لا على جزئية بل يحتمل كل واحد منها و لا يخلو في نفس الأمر عنهما معاً كما مر في السلب عن الكل لكن الكلفة منها تستلزم الجزئية من غير عكس فالجزئية صادقة في كل حال و الكلفة باقية على الاحتمال، فاذن فحوى القضية الحكم على البعض بالقطع، كما كان في المحصورتين الجزئيتين، وهذا هو السبب لكونها في قوة الجزئية، و إنما قال: في قوتها، لأنها ليست تدل بالوضع على ذلك بل بالعقل. و الفاضل الذي حكم بأن دلالة بالالتزام مهجورة في العلوم مطلقاً فقد اظطر الى أن حكم بأن هذه الدلالة دلالة الالتزام، و ألفاظ الكتاب ظاهرة، و لما بين أن المهمة في حكم الجزئية و كانت الشخصيات مما لا يعتد بها في العلوم، فاذن القضايا المعتمدة في المحصورات، الأربع.

### \* اشارة الى حصر الشرطيات و اهمالها \*

«و الشرطيات أيضاً قد يوجد فيها اهمال و حصر فانك اذا قلت كلما كانت الشمس طالعة فالتأهار موجود أو قلت دائماً اما أن يكون العدد زوجاً أو يكون فرداً فقد حصرت الحصر الكلي الموجب، و اذا قلت: ليس البتة اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود او قلت: ليس البتة اما ان يكون الشمس طالعة و اما ان يكون النهار موجوداً فقد حصرت

الحصر الكلّي السّالب، و اذا قلت: قد يكون اذا طلعت الشمس فالسّماء متغيّمة او قلت: قد يكون اما ان يكون في الدّار زيد و اما ان يكون فيها عمرو فقد حصرت الحصر الجزئيّ الموجب، و اذا قلت: ليس كلّما كانت الشمس طالعة فالسّماء مصحبة او قلت: ليس دائماً اما أن يكون الحمى صفراوياً و اما دموية فقد حصرت الحصر الجزئيّ السّالب».

**اقول:** حصر الشّروطيات و اهمالها، لا يتعلّق بحال اجزائها في الحصر و الاهمال، بل بحال الاتّصال و الانفصال. فإنّ الحكم بتعيم ثبوتها او تخصيصه يقتضى الحصر، و الحكم المجرّد و من غير بيان تعميم او تخصيص يقتضى الاهمال، و تقييد الحكم بحال لا يقبل الشّركة يقتضى الخصوص، و اما تلخيص ذلك على التّفصيل فبان تقول: كلية الحكم الايجابى فى المتّصلة اللزوميّة ليست بتكثر مرّات الوضع بل بحصول التّالى عند وضع المقدّم فى جميع اوقات الوضع، و لا بذلك وحده، بل و بتعميم الاحوال الّتى يمكن فرضها مع وضع المقدّم، فانّا اذا قلنا: كلّما كان زيد يكتب فيده تتحرّك، فلسنا تذهب فيه الى أنّ هذه الصّحبة انما تحصل فى مرّات غير معدودة، بل نزيد أنّها انما تحصل فى جميع اوقات كتابته، و لا تقتصر عليها ايضاً بل نُريدُ مع ذلك، ان كلّ حال يمكن ان يفرض مع كونه كاتباً مثل كونه قائماً او قاعداً او كون الشمس طالعة او كون الحمار ناهقاً و غير ذلك، ممّا لا يتناهى، فانّ حركة اليد حاصلّة مع الكتابة فى جميع تلك الاحوال، بشرط كون تلك الاحوال ممكنة مع وضع الكتابة.

و اذا كانت كليّته هذه، فجزئيّته ان تكون فى بعض تلك الاحوال، من غير تعرّض لباقيها، و مثال ما يختصّ ببعض الاحوال قولنا: قد يكون اذا كان هذا حيواناً، كان انساناً. فانّ ذلك يلزم حال كونه ناطقاً دون سائر الاحوال، و السّالبة اعنى لازمه السّلب لا سالبة اللّزوم<sup>١</sup> على قياس ذلك فى البابين، و اما سالبة اللّزوم بان لا يكون اللّزوم الايجابى اما

١ - قوله: «و السّالبة اعنى لازمه السّلب اللّزوم»، لازمه السّلب ما يحكم فيها بلزوم سلب التّالى للمقدّم، و هى موجبة من عين المقدّم، و تقيض التّالى اما كليّة او جزئيّة فيكون تحقّقها على قياس ما فى لا موجبة الكلّيّة او الجزئيّة و سائبة اللّزوم و هى ما سلب فيها لزوم التّالى للمقدّم و هى السّالبة اللّزومية، انما سمّى لازم السّلب، سالبة حيث قال: «و السّالبة اعنى لازمة السّلب» لانّ سالبة اللّزوم و لازمة السّلب، متّصلتان لزوميتان متّفقتان فى الكمّ، مُختلفتان فى

الكلى او الجزئى صادق، بل الصادق اما ايجاب من غير لزوم او سلب بحسب ما يقتضيه التقابل، واما كلىة الحكم الايجابى فى الاتفاق فهى تعميم اوقات صدق التالى مع صدق المقدم فقط بالاتفاق من غير استلزام المقدم للتالى، وجزئيتها تخصيصها، وكلىة الحكم السلبى اعنى اتفاق السلب - لا سلب الاتفاق - هى ان يكون التالى صادق مع المقدم فى شىء من الاوقات اتفاقاً من غير لزوم وجزئيتها على قياسه، وقس سلب الاتفاق على سلب اللزوم.

واما الاهمال فى جميع ذلك، فترك التعميم والتخصيص والخصوص على قياسه و اعلم ان وجود الحكم الكلى فى الاتفاقيات متعذر، واما كلىة الحكم الايجابى فى المنفصله فوجود التعاند فى جميع الاوقات والاحوال وذلك انما يكون لكون اجزائها متعاندة بالذات وجزئيتها بالتعاند فى بعض الاحوال والاقوات كما يكون مثلاً بين الزائد والتاقص فى حال لا يكون للتساوى وجه دون سائر الاحوال واهماله على قياس ذلك واما سلب العناد، فيقتضى اما صدق الاجزاء معاً او كذبها معاً او صدق بعضها وكذب البعض، من غير ان يقتضى صدق هذا، كذب ذلك ولا كذب ذاك صدق هذا. فهذا ما يقتضيه النظر فى صورها، دون موادها وصيغة كل واحد منها على ما ذكر فى الكتاب.

### \* اشارة الى تركيب الشرطيات من الحمليات \*

«يجب ان يعلم ان الشرطيات كلها تنحل الى الحمليات ولا تنحل فى اول الامر الى اجزاء بسيطة، واما الحمليات فانها هى التى تنحل الى البسائط او ما فى قوة البسائط اول انحلالها، والحملية اما ان يكون جزاؤها بسيطين كقولنا: «الانسان مشاء» او فى قوة البسيط كقولنا: «الحيوان الناطق المائت مشاء او منتقل بنقل قدميه»، وانما كان هذا فى قوة البسيط المراد به شىء واحد فى ذاته، او معنى يمكن ان يدل عليه بلفظ واحد». قد ذكرنا ان المركبات من المفردات، هى الحمليات، والمركبات بعد التركيب الاول

الكيف، متناقضتان فى التالى فيكونان - متلازمين على ما نقل الشيخ. فاطلق على لازمة السلب اسم السالبة، اطلاق اسم الملزوم او اللازم على اللازم او الملزوم وقصد الشارح الفرق بين سالبة اللزوم ولازمة السلب بحسب المفهوم. م

من المركبات هي الشرطيات فيجب ان ينحل الشرطيات الى المركبات الاولى قبل انحلالها الى المفردات، واما الحملات، فانها تنحل الى المفردات لا غير، و الفاظ الكتاب ظاهرة غنية عن الشرح.

### • اشارة الى العدول و التحصيل •

«و ربما كان التركيب من حرف سلب، مع غيره كمن يقول هو زيد غير بصير». **اقول:** لما كانت الدلالة أولاً على الامور الثبوتية<sup>١</sup> و بتوسطها على غير الثبوتية كان من

١ - قوله: «لما كانت الدلالة أولاً على الامور الثبوتية»، اعلم ان السلب لا يعلم و لا يذكر الا مضافاً الى الايجاب لان السلب ليس هو الرفع المطلق، بل رفع الايجاب فتصوره و ذكره بعد تصور الايجاب و ذكره، فمتى اريد ان يذكر السلب، فلا بد من ان يذكر الالفاظ الدالة على المعنى الثبوتى أولاً ان كانت تلك المعاني مركبة كالاقوال يضاف اليها اداة السلب و يصير القضية سالبة، و ان كانت المعاني مفردة فكذلك تركب معها اداة السلب، فاللفظ الدال على المعنى الثبوتى اصل، لانه اول في الدلالة، ثم اذا قرن حرف السلب به يعدل به من الاصل الى السلب، فيكون اللابصير مثلاً معدولاً لعدوله عن الاصل، و تكون القضية التي هي محمولها معدولية نسبة لها الى المعدولة و ربما يسمى معدولة تسمية الكل باسم الجزء و الحاصل ان ذكر الجزء اما كان بعد ذكر الايجاب فلا بد ان يذكر اولاً اللفظ الدال على الثبوت ثم اذا اريد السلب يقرن حرف السلب فعند اقتران حرف السلب باللفظ الدال على الثبوت عدل بذلك اللفظ عن الاصل اعني الثبوت و هو العدول، ثم ان الاعدام منها الاعدام المقابلة للملكات و هي التي هي اعدام الملكات عتاً من شأنه الملكات، و منها الاعدام الغير المقابلة لها كالانسان و الاحيوان، و الاعدام المقابلة للملكات على قسمين، منها ما وضع بازائها اسماء مختصة كالسكون و العمى، و منها ما لم يوضع بازائها اسم محصل و الحاجة باستعمالها فيدخل حرف السلب على الملكات حتى يدل على عدم الملكة، فذهب قوم الى ان جميع الالفاظ المعدولة اعدام الملكات حتى ان غير البصير، هو الذي من شأنه البصر، و آخرون أجروها على مفهوماتها المطلقة حتى يصدق غير البصير على الجمادات ايضاً و صار هذا التنازع موضع بحث في العلم، و قول الشيخ: «و نعني بغير البصر العمى» اشارة الى المذهب الاول، وقوله: «او معنى اعْم منه» اشارة الى المذهب الثاني، م.

الواجب اذا قصدنا الدلالة على امور غير ثبوتية ان نورد الفاظ الثبوتية ونعدل بها بادوات السلب الى تلك الامور التي هي غير ثبوتية. فان كان من حقّ تلك الامور ان يدلّ عليها بالفاظ مؤلفه كالاتّوال فليضف اداة السلب الى تلك الاقوال، كما مرّ في القضايا السالبة و الموجبة وان كان من حقّها ان يدلّ عليها بالفاظ مفردة، فليركب اداة السلب مع المفردات الثبوتية التي يقابلها كقولنا: لا بصير، او غير بصير، بازاء البصير في الاسماء وما صحّ ولا يصح بازاء صحّ و يصحّ في الافعال ويكون حكم تلك المركّبات حكم المفردات وهي التي تُسمّى معدولة ومقابلاتها الخالية عن اداة السلب بازائها محصّلة وبسيطة ولما استمرّ هذا القانون، أُستعمل هذا التركيب في غير الثبوتيات ايضاً كلالعمى ولا يزال على قياس الثبوتيات.

قوله: «و نعني بغير البصير الاعمى او معنى اعمّ منه».

**اقول:** ولما كانت لبعض الاعدام المقابلة للملكات أسماء محصّلة في اللغات كالاعمى والسكوت والسكون، دون و كان الجميع في الحاجة الى العبارة عنها متساوية فاصطلح بعضهم على اطلاق تلك الالفاظ اعنى المعدولة في الدلالة على الاعدام و أجراها بعضهم على ما يقتضيه الاعتبار العقليّ من اطلاقها على ما يقابل المحصّلة مطلقاً فكان غير البصير يدلّ على الاعمى عند الطائفة الاولى و على ما ليس ببصير أى شيء كان عند الاخيرة واتخذ بعض المنطقيين هذا التنازع موضع بحث في هذا العلم.

قوله: «و بالجملة ان يُجعل الغير مع البصير ونحوه كشيء واحد ثم تُثبت او تسلبه فيكون الغير وبالجمله حرف السلب جرّاً من المحمول فان اثبت المجموع كان اثباتاً و ان سلّبه كان سلباً كما نقول ليس زيد غير بصير».

**اقول:** يريد ان اللفظ المعدول لما كان بازاء اللفظ المفرد كان حكمه حكمه في التركيب، وكما كان ايجاب الشرطيه و سلّبه بحسب ثبوت الاتصال او العناد وفيهما لا بحسب كون اجزائهما موجبة او سالبة فكذلك هي هنا يكون القضية ايجابية اذا كانت حاكمة بثبوت المحمول المعدول الموضوع، و سلبية اذا كانت حاكمة بنفيه عنه.

قوله: «و يجب ان يُعلم انَّ حقَّ قضيةٍ حمليَّة ان يكون لها مع معنى المحمول و

- قوله «و يجب ان يعلم ان حقَّ كُلِّ قضية» اقول: لما بين ان حرف السلب مهما كان جزءاً من المحمول كان القضية معدولة، و اَلّا فمحصله، وجب بيان ما يعرف به الفراق بين ما يكون حرف السلب جزءاً من المحمول و بين ما لا يكون، فتقول: القضية مركبة من ثلثه اجزاء؛ معنى الموضوع، و معنى المحمول، و معنى الاجتماع بينهما. و اذا طوَلب موازاة الالفاظ للمعاني فلا بُدَّ من لفظٍ ثالثٍ يدلُّ على معنى الاجتماع و هو الرابطة، و هذا للكلام كلام القوم فى هذا الموضوع، مشعرٌ بأنَّ مفهوم الرابطة هى النسبة بين معنى الموضوع و بين معنى المحمول، لكن التحقيق يقتضى انَّ مفهومها هو وقوع النسبة الذى هو الايجاب، او لا وقوعها الذى هو السلب، و اَمَّا قُلْنَا انَّ الكلام ههنا مشعرٌ بأنَّ مفهوم الرابطة هى النسبة التى هى مورد الايجاب و السلب، لانَّ الاجتماع بين المعنيين يحصلُ باعتبار النسبة فقط، و اَمَّا و قُوعُها فهو امرٌ زائدٌ على معنى الاجتماع، و لما كان بين الفعل و فاعله ارتباطٌ معنويٌّ لم يحتج الارتباط بينهما الى ايراد رابطة، و هذا ظاهرٌ من معنى الفعل - كما مرَّ - فانَّ النسبة الى الموضوع جزءٌ من مفهومه فلا يحتاج قولنا: قال زيد، الى الرابطة بخلاف زيد ز قال، لانَّ زيد ههنا ليس فاعله هو الضمير المُستكن و الجملة محمولة عليه. فان قلت: لم لا يجوز ان يربط الضمير الجملة بزيد، فنقول: لانَّ الرابطة اداة و الفاعل اسمٌ و من المحال ان يكون لفظٌ واحد، اسماً و اداةً، و كذلك الاسماء المُشتقة اذا وقعت موضع الافعال ارتبطت بفواعلها ارتباطاً من جهة المعنى كقولك: أقائم زيد فانه مثل قولنا: ايقوم زيد، بخلاف قولك زيد قائم فانه يحتاج الى الرابطة لامتناع ان يكون زيد فاعلاً قائم، و اعتراض الامام ههنا يتضمَّن وجهين من الاعتراض احدهما انَّ الشَّيْخَ ذُكِرَ فى حُكْمِهِ المَشْرِقِيَّه انَّ القضية اَمَّا تكون ثنائيه اذا لم يذكر فيها الرابطة اَمَّا استغنا لانَّ محمولها كلمة او اسمٌ مشتقٌ استقافاً بتضمَّن النسبة المذكورة، او اختصاراً و هذا تصريحٌ بأنَّ الاسامى المُشتقة يتضمَّن الدلالة على النسبة و لا يحتاج الى الرابطة. فقله هناك: «و حقُّه ان يقال زيد هو كاتب» ينافى ذلك و قد اشار الشارح الى التوفيق بين الكلامين بأنَّ استغناء الكلمات و الاسماء المُشتقة عن الرابطة اَمَّا هو بالقياس الى فاعلها، و الموضوع هُنا ليس بفاعلٍ، و ثانيها انَّ الكاتب من الاسامى المُشتقة و هى مرتبطة لذاتها بموضوعاتها لكونها دالة على معاني ثابتة لموضوعات غير معيّنة فانَّ الكاتب - مثلاً - ليس دلالة على الكتابة فقط، بل و على ثبوت الكتابة لشيء ما و هو النسبة الحاصلة بين الكتابة و بين موضوعها، فلما كانت النسبة داخلة فى مفهوم المُشتقات لم يكن هناك حاجة الى ذكر لفظٍ مفردٍ يدلُّ على النسبة كما فى الافعال من غيرِ فرقي، قال الشارح: هذا سهوٌ لانَّ ارتباط

الموضوع معنى الاجتماع بينهما و هو ثالث معنيهما، و اذا توخى ان يطابق اللفظ المعنى بعدده استحق هذا الثالث لفظاً ثالثاً يدلّ عليه، و قد يحذف ذلك فى لغات كما يحذف تارة فى لغة العرب اصلاً كقولنا: زيد كاتب و حقّه ان يقال: زيد هو كاتب و قد لا يمكن حذفه فى بعض اللغات كما فى الفارسيّة الاصلية «است» فى قولنا: زيد دبير است. و هذه اللفظة تسمى رابطة.

**القول:** يُشير الى تعيين ما يرتبط به اجزاء القضية بعضها ببعض فانّ الايجاب و السلب يتعلّقان بثبوت الارتباط و نفيه ليتحقّق من ذلك الفرق بين السلب و العدول، و اعلم انّ الرابطة فى المعنى اداة لانّ معناها انّما يتحصّل فى اجزاء القضية ألاّ أنّها قد يعبر عنها تارة بصيغة اسم، كما يقال: زيد هو كاتب، و قد يعبر عنها تارة بصيغة كلمة وجوديّة كما يقال: زيد او يكون كاتباً، و يحذف تارة فى بعض اللغات كما يقال: زيد كاتب و الكلمات قد يشتمل عليها و لذلك الاسماء المشتقة منها اذا وقعت موقعها، فالتضايى الخالية عنها اما بالطبع او بالحذف ثنائية، المشتمله عليها مغايرة للموضوع و المحمول ثلاثيّة، و الفاضل الشارح، اعترض على الشيخ بانّ قال: الكاتب يقتضى الارتباط بغيره لذاته اذ هو من الاسماء المشتقة.

فقوله: «و حقّه ان يقال زيد هو كاتب»، ليس بصحيح بل انّما يصحّ ذلك فى الاسماء الجامدة و حدها و قد سهى فى هذا الاعتراض، لانّ الفعل انّما يرتبط لذاته باسم يتقدّمه

الفعل و المشتقّ لذاته، انّما بالفاعل و المقدّم عليهما ليس بفاعلٍ و فيه نظر، لانّنا لا نستفيد من زيد قائم الاّ الحكم بقيام زيد، كما نستفيد من قام زيد ذلك ايضاً، ففى التركيبين المحكوم عليه هو زيد و المحكوم به هو به فى التركيب هو مجموع الفعل و الفاعل، فذلك امرٌ لا تعلق للمعنى به فانّ النّحة لما حاولوا صيانة قاعدتهم القائلة بوجوب تقديم الفعل على الفاعل عن التشويق و الاضطراب اوجبوا اضمار فاعل فى الفعل من حقّه التأخير عن الفعل على اذا صريح به، و هو كلامٌ لا تحقيق له لانّ العرب الذى لا وقوف له على علم النحو و تقدير الضمير يستفيد من التركيبين المعنى المراد فلو لا انّ ذلك التركيب لم يحتجّ الى الضمائر لما كان كذلك، على انّ الكوفيين لا يضمرون بل الى معنى، و معناه ليس الاّ زيد الذى تقدّمه و قد سلم انّ الفعل مرتبط بما اسند اليه بالذات فيكون الفعل المتأخّر مرتبطاً بزيد لذاته فلا يحتاج الى الرابطة، م.



فى حال من الاحوال كالمبتداء و غيره، فاذن يحتاج ان يرتبط بمثله اذا تعلق به الى رابط  
أخرى غير التى يشمل عليها نفسه وكيف لا وهو يقع هناك موقع اسم جامد. فلو كان بدل  
قوله: زيد هو يكتب، لأن اسناد يكتب الى زيد المتقدم عليه، ليس اسناد الفعل الى فاعله  
الذى يرتبط لذاته به، بل هو اسناد الخبر الى المبتداء و الفعل ههنا مع فاعليه، بمنزلة خبر  
مفرد مربوط على مبتدا برابطه غير ما ارتبط الفعل بفاعليه.

قوله: «فاذا ادخل حرف السلب على الرابطة قليل مثلاً زيد ليس هو بصيراً، فقد دخل  
النفي على الايجاب فرفعه و سلّبه، و اذا دخلت الرابطة على حرف السلب جعلته جزءاً من  
المحمول فكانت القضية ايجاباً مثل قولك: زيد هو لا بصير، فكانت الاولى داخله على  
الرابطة للسلب، و الثانية داخله عليها الرابطة جاعلة اياها جزءاً من المحمول، و القضية التى  
محمولها كذا، تسمى معدولة و متغيرة و غير متحصلة.»

**اقول:** اراد ان الرابطة اذا تعينت سهل الفرق بين السالبة و المعدولة لان اداة السلب ان  
تقدمت اقتضت رفع الربط فصارت القضية سالبة، و ان تأخرت جعلها الربط جزءاً من  
المحمول فصارت معدولة، و ان تضاعفت و تخلل الربط بينهما صارت سالبة معدولة، و  
اما فى الثنائيه فالفرق بينهما اما بالثنية او بالاصطلاح، ان وقع على تمايز الاداتين، كما  
يقال فى اختصاص ليس بالسلب و غير بالمعدول قوله: «تسمى معدولة»، يسمون هذا  
القضية معدوليّه منسوبة الى المعدول الذى هو المفرد.

قوله: «و قد يعتبر ذلك فى جانب الموضوع ايضاً.»  
و ذلك كقولنا غير البصير امي الا ان القضية المعدولة اذا اطلقت، فهم عنها معدوليّة  
المحمول، و هذا انما يقيّد بالموضوع، و قد يقلّ البحث فى هذا الصنف لعدم التبايه  
بالسالبة بخلاف الاول.

قوله: «فاما ان المعدول يدل على كلّ فقد للبصر من الحيوان و لو كان طبعاً، او ما هو  
اعم من ذلك، فليس بيانه على المنطقي بل على اللغوى بحسب لغة لغة.»  
**اقول:** قد ذكرنا الخلاف فى ان المعدول كغير البصير، يُطلق على عدم الملكة

كالاعمى، او على ما ليس ببصير اى شىء كان و كان فى اطلاق اعدام الملكات على معانيها ايضاً خلاف بهد الاتفاق فى تفسير العدم، بعدم شىء عن موضوع من شأنه ان يستصف بذلك الشىء فذهب بعضهم الى ان الموضوع المذكور، موضوع هو شخصى و الاعمى لا يطلق الا على من كان شأنه ان يكون بصيراً من اشخاص الحيوانات و بعضهم الى انه موضوع نوعى او جنسى. و الاعمى يطلق مع ذلك على

يُطلق مع ذلك على الاعمى الذى ليس من شأن شخصيه ان يكون بصيراً لكن من شأن شخصيه ان يكون بصيراً لكن من شأن نوعه ذلك. و على فاقد البصر من الحيوانات طبعاً كالخلد والعقرب اللذين ليس من شأن نوعيهما ان يكونا بصيرين لكن من شأن جنسهما ذلك، فالذين يحملون المعدول على عدم الملكة، يطلقون على احد هذه المعانى، واما الذين يحملونه على ما يقابل المحصل، يطلقونه عليها وعلى ما هو اعم منها، كالجمادات مثلاً وبالجملة على ما ليس ببصير مطلقاً.

و الشيخ يبين ان هذا البحث، لا يتعلق بالمنطق، بل هو بحث لغوي يمكن ان يختلف بحسب اللغات والاصطلاحات.

قوله: «وَأَمَّا بَلْزَمُ الْمُنْطَقِيِّ أَنْ يَضَعَ - يَعْرِفَ «خ»، «ل» - أَنْ حَرَفَ السَّلْبِ، إِذَا تَأَخَّرَ<sup>1</sup>

١ - قوله: «أما يلزم المنطقي، ان يعرف أنَّ حرف السلب اذا تأخر»، اقول: أنَّ قاعدة العرب، أنَّ حرف السلب اذا تأخر عن الرابطة يرتبط بالموضوع وتكون القضية موجبة، واذا تقدّم على الرابطة كانت سالبة، وربما يوجد في بعض اللغات كالفارسية أنَّ حرف السلب يتقدّم على الرابطة وسكون القضية مع ذلك موجبة، كقولهم: زيد ناينا است. فلما كان نظر اهل المنطق، اذا نظروا في اللغات في العريّة او لا لانّ ترتيب المنطق و تعليمه منها قال الشيخ اولاً: أنَّ حرف السلب، اذا تأخر عن الرابطة كانت القضية موجبه، ولما كانت هذه الضابطه ليست عامة لجميع اللغات و بحث المنطقي من حيث أنّه منطقيّ يجب ان يكون عاماً، عدل الى عبارة افادت العموم، و هي أنَّ حرف السلب اذا كان مربوطه بواسطة بواسطة الرابطة على الموضوع كانت القضية موجبة تقدّمت الرابطة او تأخّرت و هذا الكلام في غاية اللطف، و اعتراض الامام على الفرق المعنوي اولاً بالقدح في أنَّ ايجاب المعدول يستدعي وجود الموضوع، و ثانياً بالقدح في أنَّ السلب المحصل لا يستدعيه، اما الاول فهو انّ المعقول من كون الشئ و صفاء لغيره ثبوته للغير، و ثبوته للغير فرع

عن الزايطه او كان مربوطاً بها، كيف كان، فإن القضية اثبات صادقة كانت او كاذبة و انّ الاثبات لا يمكن الا على ثابت يتمثل في وجود او وهم فيثبت عليه الحكم بحسب ثباته. و اما الثنى، فيصح ايضاً من غير الثابت كان كونه غير ثابت واجباً او غير واجب.

يُريد بيان ما يلزم المنطقى فى هذا الموضوع، و هو بيان الفرق بين العدول و السلب بحسب اللفظ و بحسب المعنى. اما بحسب اللفظ، فبتقدم الربط على السلب و تأخره عنه - كما مر -

و قد افاد بقوله: «او كان مربوطاً بها كيف كان»، ان الاعتبار بالعدول انما هو بارتباط حرف السلب بالربطة على الموضوع، سواء تأخر الحرف عن الزايطه كما فى لغة العرب او تقدم عليها، كما فى لغة الفرس، مثل قولها: زيد ناينا است. و اما بحسب المعنى، فبان موضوع الموجبة معدولة كان او محصلة، يجب ان يكون شيئاً ثابتاً عند من يحكم بالايجاب عليه، و موضوع السالبة لا يجب ان يكون كذلك و ذلك لان غير الثابت لا يصح ان يقال انه حى و يصح ان يقال انه ذليس بحى، لانه ليس بموجود، فلا يكون حياً و ذلك الثبوت لا يجب ان يكون خارجياً فقط او ذهنياً فقط - كما مر - بل يكون ثبوتياً عاماً محتملاً لجميع اقسام الثبوت غير خاص بشىء منها، و اما موضوع السالبة فيجوز ان يكون ثبوتياً و يجوز ان يكون عدمياً سواء كان ممكن الثبوت او ممتنع. فالسالبه اعم تناولاً للموضوع من الموجبة، و لاجل ذلك يكون السالبه البسيطة اعم من الموجبة

على ثبوته فى نفسه. فما لا ثبوت له فى نفسه، يستحيل ان يكون ثابتاً لغيره، و محمول المعدولة امر عدمى فيمتنع ان يكون موجبة فضلاً عن ان يكون مستدعيه لوجود الموضوع. و جوابه انه ان عني بالثبوت للغير وجوده له، فلا نسلم انه معنى الايجاب، و ان عني به صدقه عليه، فلا نسلم ان صدق الشىء على الغير فرع على ثبوته فى نفسه، ضرورة ان الاعدام صادقة على الموجودات كما ان الموجودات صادقة عليها، و اما الثانى فهو ان موضوع السلب لو كان معدوماً لم يكن معدوماً مطلقاً لانه ليس بمتصور و لا محكوم عليه فلا بد ان يكون له تخصيص. و اذ ليس ذلك التخصيص فى الخارج فيكون فى العقل فيجب ان يكون موضوع السلب موجوداً فى الجملة. و جوابه: ان الكلام فى الوجود التفضيلى، و السلب لا يستدعيه و حيث ما كانت هذه الاعتراضات معارضات مبنية على مقدمات واهية اعرض الشارح عن ذكرها خوفاً من الاطئاب. م.

المعدولة اذا تشاركها في الاجزاء، وكذلك السالبة المعدولة من الموجبة البسيطة، و  
الاعتراضات التي اوردها الفاضل الشارح على ذلك لما تم تكن قادحة في هذا الباب، بل  
كانت الاطناب ولا يقتضى مزيد فائده اعرضنا عنها.

### \* اشارة الى القضايا الشرطية \*

«اعلم ان المتصلات و المنفصلات من الشرطيات قد تكون مؤلفة من حمليات و من  
شرطيات و من خلط».

لما كانت الشرطيات مؤلفة من قضايا، لا من مفردات، وكانت القضايا ثلاثاً: حملية، و  
منصلة، و منفصلة، والواقع منها في كل شرطية ثنتان، فتأليف كل شرطية متصلة كانت او  
منفصلة بشرط ان يكون المنفصلة ايضاً ذات جزئين، انما يمكن ان يقع على ستة اوجه،  
ثلاثة من مشابهة الاجزاء و هي التي تكون من حمليتين او متصلتين او منفصلين، و ثلاثة  
مختلفة الاجزاء و هي التي تكون من حملية و متصلة و او حملية و منفصلة او متصلة و  
منفصلة، و كل واحد من الثلاثة الاخيرة يقع في المتصلة و حدّها على وجهين متعاكسين  
في الترتيب، لاختلاف حال جزئيهما بالطبع فيكون لتأليف المتصلة تسعة اوجه، و لتأليف  
المنفصلة ستة اوجه.

امثلة المتصلات: و هي من حمليتين، كقولنا: اذا كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود.  
و من متصلين كقولنا: اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، فكان اذا كان النهار معدوماً  
فالشمس غاربة، و من منفصلين كقولنا: ان كان العدد اماً زوجاً او فرداً فعدد الكوكب، اما  
زوج و اما فرد، و من حملية و متصلة كقولنا: ان كانت الشمس علّة النهار فاذا كانت  
الشمس طالعة، فالنهار موجودة، و من عكسهما كعكس قولنا ذلك، و من حملية و  
منفصلة كقولنا: اذا كان الشئ ذا عددٍ، فهو اماً زوجٌ و اماً فردٌ، و من عكسهما كعكسه، و من  
متصلة و منفصلة كقولنا: ان كان اذا كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود. فكان اما  
الشمس طالعة و اما النهار معدوم، و من عكسهما كعكسه.

وامثلة المنفصلات: و هي من حمليتين كقولنا: العدد اماً زوجٌ و اماً فردٌ، و من  
متصلتين، كقولنا: اما ان يكون اذا كانت الشمس طالعة موجودٌ و اما ان يكون ان كانت  
الشمس طالعة فالليل معدومٌ. و من منفصلتين كقولنا اما ان يكون العدد اماً زوجاً و اما

فرداً واما ان يكون زوجاً او منقسماً بمتساويين، و من حملية و متصلة كقولنا: اما ان لا يكون الشمس علة النهار واما ان يكون اذا طلعت الشمس، فالنهار موجود، و من حملية و منفصلة كقولنا: اما ان يكون الشيء واحداً واما ان يكون ذا عدد، اما زوج واما ان يكون العدد اما فرداً واما زوجاً.

و هذه الامثلة مهملات موجبة مولفة من امثالها، و قد تكون شخصيات و محصورات موجبات و سواب، يتألف بعضها من بعض و يتكرر وجوه التأليف، واما كانت الشرطيات مؤلفه بعد التأليف الاول فهي تكون مؤلفة اما تأليفاً ثانياً اى من شرطيات مؤلفة من حمليات، او رابعاً اى من شرطيات مؤلفة من شرطيات مؤلفة من حمليات، و هلم جراً الى ما لا نهاية له.

قوله: «فانك اذا قلت: ان كانت كلما كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود، فاما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجوداً. فقد ركبت متصلة من منفصلة و منفصلة، و اذا قلت: اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، واما ان لا يكون ان كانت الشمس طالعة فالليل معدوم قد ركبت المنفصلة من متصلتين، و اذا قلت: ان كان هذا عدداً فهو اما زوج واما فرء، فقد ركبت المنصلة من حملية و منفصلة. و عليك ان تعدّ من نفسك سائر الاقسام».

**اقول:** اقتصر الشيخ من التأليفات التسعة و الستة، على ايراد امثلة ثلاثة: اولها متصلة مهمة من متصلة كلية و منفصلة كلها موجبات، و ثانياً منفصلة مهمة موجبة من متصلتين مهملتين احديهما موجبة و الاخرى سالبة، و ثالثاً متصلة مهمة من حملية شخصية و من منفصلة كلها موجبات.

و الفاضل الشارح، زعم ان تالى المثال الاول<sup>١</sup> و هو: ان كان كلما كانت الشمس طالعة

١ - قوله: «والفاضل الشارح زعم ان تلى المثال الاول»، اقول: زعم ان تالى المثال الاول، يجب ان يكون منفصلة مولفة من الشيء و لازم نقضيه منع الخلو، دون منع الجمع، اما منع الخلو، فلانه لو ارتفع الشيء مع لازم نقضيه، لارتفع النقيضان و هو محال، واما انتفاء منع الجمع فلجواز ان يكون لازم النقيض اعم منه، فيجمع مع الشيء لكن اللزوم فى المثال، هو لزوم وجود النهار

فالتَّهَار موجود، فأمّا ان يكون الشَّمْس طالعة و أمّا ان لا يكون التَّهَار موجوداً يجبُ ان يكون منفصلة مؤلفة من الشَّيْء و لازم نقيضه و هي تكون مانعة الخلوّ فأنَّ الشَّيْء لو ارتفع مع ارتفاع لازم نقيضه الذي يرتفع معه نقيض، لارتفع التَّقْيِضَان معاً و هو محالٌ، و لا تكون مانعة الجمع ان كان لازم التَّقْيِض اعمُّ من التَّقْيِض، و تكون مانعة له ان كان مساوياً، و أمّا يجبُ ان يكون تالي المثال الاول هذه المنفصلة دون غيرها لأنَّ المقدّم فيه يقضى استلزام طلوع الشَّمْس لوجود التَّهَار و الحالُ لا يخلو من طلوع الشَّمْس و لا طلوعها فاذن لا يخلو من لا طلوع الشَّمْس و وجود التَّهَار اللازم لطلوعها. فالترديد بين المقدّم و نقيضه الذي هو انفصال حقيقي، استلزم الترديد بين نقيض المقدّم و لازم عينه الذي هو الانفصال المذكور.

قال: و المُنفصلة التي اوردها الشيخ مؤلفة من الشَّيْء و ملزوم نقيضه لأنها مؤلفة من طلوع الشَّمْس و لا وجود التَّهَار و ليس لا وجود التَّهَار، لازماً للاطلوع الشَّمْس، لأنَّ رفع التَّالِي لا يلزم رفع المقدّم، بل الامر بالعكس. فاذن هو سهوٌ، او اورده الشيخ نظراً الى المادة

لطلوع الشَّمْس، فالانفصال المانع للخلو، لا يكون إلّا بين طلوع الشَّمْس و وجود التَّهَار اللازم لنقيضه اعنى: عدم طلوع الشَّمْس، لكن الشيخ اورد الانفصال بين الشَّيْء الذي هو طلوع الشَّمْس و ملزوم نقيضه الذي هو عدم التَّهَار فاذن هو سهوٌ و اورده نظراً الى خصوص المادة لأنَّ طرفي المقدّم لما كانا مُساويين، كان كُلُّ منهما لازماً و ملزوم فيكون الانفصال المعتبر انفصال الشَّيْء و لازم نقيض. و هذا في غيه الفساد أمّا اولاً فلاّنه ليراد على المثال و ارباب النظر قد نهوا عنه، و أمّا ثانياً فلاّنه غيه ما في ذلك انَّ المنفصلة المانعة الخلوّ من الشَّيْء و لازم نقيضه صادقة و لا يلزم منه ان لا يصدق منفصلة أخرى اصلاً، و أمّا ثالثاً فلاّنه الشيخ لم يذكر قاعدة كليّة بل ذكر مثلاً واحداً و منع الخلو فيه متحقّق لخصوص المادة و الشَّارح ترك هذا كلّ و اتى بمعارضه و هي انَّ التَّالِي يجبُ ان يكون منفصلة مركبة من الشَّيْء و ملزوم نقيضه، لأنَّ بين الشَّيْء و ملزوم نقيضه منع الجمع دون منع الخلو، أمّا منع الجمع فلاّنه لو لا اجتماع النقيضان، و أمّا منع الخلو، فلجواز ان يكون لا ملزوم اخصّ، لكن اللزوم في المثال لزوم و وجود التَّهَار عند طلوع الشَّمْس، و الانفصال المانع من الجمع، أمّا هو بين لا طلوع و عدم التَّهَار الذي هو ملزوم نقيضه، لكنّ الامام أمّا اعتبر الانفصال بين لا طلوع الشَّمْس و وجود التَّهَار الذي هو لازم لنقيضه فاذا هو سهوٌ او نظر الى خصوص المادة، م.

فانَّ المقدَّم والتَّالِي في المثال متساويان، و يصدق الانفصال من اى جزئية اتَّفَق مع نقيض الآخر. فهذا ما اورده الفاضل الشارح عليه. و يمكنُ ان يعارض بانَّ هذا التَّالِي يجبُ ان يكون منفصلة لانَّ المقدَّم تقتضى لازمه على ما اورده الشيخ، و انما يجبُ ان يكون التَّالِي المذكور هذه المنفصلة لانَّ المقدَّم تقتضى استلزام طلوع الشَّمس لوجود النَّهار، و يتمتع اجتماع طلوع الشَّمس، مع لا طلوعها، فاذن يتمتع اجتماع طلوعها مع لا وجود النَّهار المستلزم للاطلوعها. فالترديد بين المقدَّم تقتضى استلزام التَّرديد بين المقدَّم و نقيضه الذى هو انفصال حقيقى استلزم التَّرديد بين المقدَّم و مستلزم نقيضه الذى هو الانفصال المذكور و الذى اورده الشَّارح مؤلفه من الشَّى و لازم نقيضه و هما ممكنا الاجتماع فاذن هو سهو، او اورده الشَّارح نظراً الى مقدَّم المتَّصلة الاولى، منفصلة تتبعها و تتبع منفصلة حقيقية مؤلفه من مقدَّم ذلك المقدَّم و نقيضه.

و عورض باضافه منصفة اليه تتبعها ايضاً و تتبع ايضاً المنفصلة الحقيقية المذكورة و هو اعنى الشَّارح رجح الاول على الاخير، من غير رجحان، و التَّحقيقُ فى ذلك انَّ المتَّصلة اللزومية يلزمها منفصلة مانعة الجمع دون الخلوّ من عين المقدَّم و التَّالِي هو الذى اورده الشيخ، و منفصلة مانعة الخلوّ دون الجمع من نقيص المقدَّم و عين التَّالِي هو الذى اورده الفاضل الشَّارح، و لا يلزمها منفصلة حقيقية بحسب الصُّورة - و يتبيَّن ذلك اذا جعل اللازم فى المثال، أعمّ من الملزوم كحركة اليد للكتابة «خ»، «ل».

و لا حرج على الشيخ فى ايراد احد اللازمين دون الآخر، و المثال الثانى قوله: اما ان يكون ان كانت الشَّمس طالعة فالتَّهار موجود و اما ان لا يكون، ان كانت الشَّمس طالعة فالليل معدوم، يوجد فى كثيرٍ من النَّسخ و اما ان يكون ايضاً و هو سهوٌ من النَّاسخين.

قوله: «فالمنفصلات منها حقيقة و هى التى يُرادُ فيها بامَّا انه لا يخلو الامر من احد الاقسام البتة بل يوجد واحد منها».

و هذه هى التى تمنعُ الجمع و الخلوّ و تحدث من القسمة الى شىء و نقيضه، فانَّ التَّقْيِضين هما اللذان لذاتيهما لا يجتمان و لا يرتفعان، و لكن رُبما يورد بدل احد المتناقضين او كليهما مساوٍ فى الدَّلالة فيتحقَّق المناقضة فيهما كما يُقال: العدد اما زوجٌ و اما فردٌ.

قوله: «وَرُبَمَا كَانَ الْانْفِصَالُ إِلَى جَزَيْنِ، وَرُبَمَا كَانَ إِلَى أَكْثَرِ، وَرُبَمَا كَانَ غَيْرَ دَاخِلٍ فِي الْحَصْرِ».

**اقول:** أَمَا مَا يَنْفَصِلُ إِلَى جَزَيْنِ، فَقَدْ مَرَّ ذِكْرُهُ، وَأَمَا مَا يَنْفَعِلُ إِلَى أَكْثَرِ، فَهُوَ بَانَ يُورَدُ بِدَلِّ الْأَجْزَاءِ إِلَيْهِ مِنْ أَجْزَاءِ الْأَجْزَاءِ، كَقَوْلِنَا: كُلُّ عَدَدٍ، أَمَا تَامٌ وَأَمَا زَائِدٌ وَأَمَا نَاقِصٌ، فَهُوَ يَنْشَعِبُ مِنْ قَوْلِنَا أَنَّهُ أَمَا تَامٌ وَأَمَا غَيْرُ تَامٍ وَغَيْرُ التَّامِ أَمَا زَائِدٌ وَأَمَا نَاقِصٌ وَكَذَلِكَ إِذَا انْفَصَلَ سَائِرُ الْأَجْزَاءِ إِلَى أَجْزَاءٍ أُخْرَى، وَتَبْلُغُ الْأَقْسَامُ مَا بَلَغَتْهُ وَتَكُونُ مَعَ ذَلِكَ حَاصِرَةً مَانِعَةً لِلْجَمْعِ وَالْخُلُوعِ وَيَكُونُ أَصْلُ الْانْتِشَاعِ فِي الْكُلِّ مِنَ الْقِسْمَةِ إِلَى التَّقْيِيزِ.

قَالَ الْفَاضِلُ الشَّارِحُ: وَاعْلَمْ، أَنَّ الَّذِي يَكُونُ أَجْزَاءُ الْانْفِصَالِ فِيهِ أَرْبَعَةٌ أَوْ خَمْسَةٌ وَمَعَ ذَلِكَ يَكُونُ مُحْصُورًا فَهُوَ غَيْرُ مُوجُودٍ. وَأَنَا أَقُولُ: لَيْسَ لِهَذَا عِنْدِي وَجْهٌ، فَإِنَّ الْأَشْكَالَ مُحْصُورَةً فِي أَرْبَعَةٍ، وَالْكَلِّيَّاتِ فِي خَمْسَةٍ. لَعَلَّ النَّسْخَةَ الَّتِي وَقَعَتْ إِلَيَّ مِنْ شَرْحِهِ، سَقِيمَةٌ وَلَيْسَتْ تَكْشِفُ مِنْ سَائِرِ النَّسْخِ، وَأَمَا مَا كَانَ غَيْرَ دَاخِلٍ فِي الْحَصْرِ فَكَقَوْلِنَا الْمَضْلَعَاتِ الْمُسَطَّحَةِ أَمَا مِثْلُثٌ أَوْ مَرْبُوعٌ أَوْ مَخْمَسٌ وَكَذَلِكَ إِلَى مَا لَا يَتَنَاهَى.

قوله: «وَمِنْهَا غَيْرُ حَقِيقَةٍ مِثْلُ الَّذِي يُرَادُ فِيهِمَا بِأَمَا مَعْنَى مَنَعَ الْجَمْعِ فَقَطْ دُونَ مَنَعَ الْخُلُوعِ عَنِ الْأَقْسَامِ مِثْلُ قَوْلِكَ فِي جَوَابٍ مِنْ يَقُولُ: أَنَّ هَذَا الشَّيْءَ حَيَوَانٌ شَجَرٌ، أَنَّهُ إِنْ كَانَ يَكُونُ حَيَوَانًا وَأَمَا إِنْ كَانَ يَكُونُ شَجَرًا وَكَذَلِكَ جَمِيعٌ مَا يَشْبَهُهُ، وَمِنْهَا يُرَادُ فِيهِمَا بِأَمَا مَنَعَ الْخُلُوعِ وَأَنَّ كَانَ يَجُوزُ اجْتِمَاعُهُمَا وَهُوَ جَمِيعٌ مَا يَكُونُ تَحْلِيلُهُ يُؤَدِّي إِلَى حَذْفِ جُزْءٍ مِنَ الْانْفِصَالِ الْحَقِيقِيِّ وَابْتِذَا لَا زَمَةَ بَدْلَهُ إِذَا لَمْ يَكُنْ مَسَاوِيًّا لَهُ بَلْ أَعَمَّ مِثْلَ قَوْلِهِمْ: أَمَا إِنْ كَانَ يَكُونُ زَيْدٌ فِي الْبَحْرِ وَأَمَا إِنْ لَا يَفْرُقُ وَأَمَا الْمِثَالُ الْأَوَّلُ، فَقَدْ كَانَ الْمُرَادُ فِيهِ مَا أَمَا يُمْكِنُ مَعَ التَّقْيِيزِ لَيْسَ مَا يُلْزَمُ التَّقْيِيزُ فَكَانَ يَمْنَعُ الْجَمْعَ وَلَا يَمْنَعُ الْخُلُوعَ وَهَذَا يَمْنَعُ الْخُلُوعَ وَلَا يَمْنَعُ الْجَمْعَ».

**اقول:** إِذَا حُذِفَ أَحَدُ قِسْمِي الْانْفِصَالِ الْحَقِيقِيِّ وَأُورِدَ بَدْلُهُ مَا لَا يَسَاوِيهِ، بَلْ يَكُونُ أَمَا أَخْصَ مِنْهُ أَوْ أَعَمُّ، حَدَّثَتْ مَنْفَصَلَةً غَيْرَ حَقِيقِيَّةٍ مَانِعَةً لِلْجَمْعِ وَحَدَهُ أَوْ لِلْخُلُوعِ وَحَدَهُ، أَمَا الْأَوَّلُ فَلَا الشَّيْءَ لَوْ اجْتَمَعَ مَعَ مَا هُوَ أَخْصَ مِنْ تَقْيِيزِهِ، لَزِمَ مِنْهُ اجْتِمَاعُ التَّقْيِيزِ فَإِنَّ مَا هُوَ أَخْصَ مِنَ التَّقْيِيزِ يَسْتَلْزِمُ التَّقْيِيزَ وَلَمَّا احْتَمَلَ أَنْ يَصْدُقَ تَقْيِيزُهُ وَلَا يَصْدُقَ مَعَهُ مَا هُوَ



اخص منه، احتمال ان يرتفعاً معاً، واما الثاني فلان الشيء لو ارتفع مع ما هو اعم من نقيضه، لزم منه ارتفاع النقيضين فان النقيض ايضاً يرتفع بارتفاع ما هو اعم منه.

ولما احتمال ان يصدق ما هو اعم من نقيضه ولا يصدق معه النقيض احتمال ان يجتمعا معاً، مثال الاول ان نقول: هذا الشيء اما حيوان، او ليس بحيوان، والشجر اخص من اللاحيوان، فنورده بدله، او نقول: هذا الشيء، اما شجر او ليس بشجر، والحيوان اخص من اللاشجر ونورده بدله فيحصل قولنا: هذا الشيء اما حيوان واما شجر، مانعاً للجمع دون الخلو لانه لا يكون شيء واحد حيواناً وشجراً معاً.

ويمكن ان يكون غيرهما كالجبل وحينئذ يكون قد اوردنا بدل النقيض ما يمكن معه ويستلزمه لا يجب معه ويلزمه لان الخاص يمكن ان يكون مع العام ويستلزمه ولا يجب ان يكون معه او يلزمه. ومثال الثاني ان نقول: زيد اما في البحر او ليس فيه. البحر اعم من قولنا: ليس في البحر. فنورده بدله، او نقول: زيد اما غرق او لم يغرق. مانعاً للخلو دون الجمع، لانه لا يكون ليس في البحر وقد غرق ويمكن في البحر ولم يغرق. حينئذ تكون قد اوردنا ما يلزم النقيض اكثر من ان يحصى.

واما الآخران، يستعملان في جواب من يقول: هذا الشيء شجر حجر معاً وذلك بان يرد عليه قوله اما بترديد الصدق فيهما. فيقال: اما ان لا يكون شجراً، اي اما هذا صادق او ذلك. واما بترديد الكذب فيهما، فيقال اما ان لا يكون شجراً واما ان لا يكون حجراً اي اما هذا كاذب او ذلك و يكون الاول بانفراده مانعاً للجمع والثاني مانعاً للخلو ويحصل من كل واحد منهما امتناع اجتماع الوصفين في ذلك الشيء وينضاف الى ما سلمه ذلك السائل من امتناع خلوه عنهما، فيجتمع من ذلك معنى منفصلة حقيقية. واعلم ان كل واحدة من هذه المنفصلات، قد يتألف من موجبتين في اللفظ كقولنا: العدد اما زوج واما فرد، وهذا الشمس اما شجر او حجر، وهذا الموجود اما دائم الوجود او ممكن الوجود، ومن سالبتين كقولنا: العدد اما ليس بزوج واما ليس بفرد، وهذا الموجود اما ليس بدائم الوجود واما ليس بممكن الوجود، وهذا الشيء اما ان لا يكون شجراً واما ان لا يكون حجراً.

ومن موجبة و سالبة كقولنا: العدد اما ينقسم بمتساويين او لا ينقسم بمتساويين، وهذا اما انسان او ليس بحيوان، وهذا اما حيوان او ليس بانسان. فهذا من حيث اللفظ، واما

من حيث المعنى، فالحقيقية<sup>١</sup> لا بد من ان تتألف من موجبة و سالبة لا غير لما مرّ. و مانعة الجمع، لا يمكن ان تتألف منهما ويمكن ان تتألف من موجبتين و ذلك ظاهر، و لا يمكن ان تتألف من سالتين لأنّ السالبة يمكن ان تكون لازمة للموجبة، و لا يمكن ان تتألف من موجبتين لاشتمالها على ما عليه الحقيقية و زيادة.

قوله: «و قد يكون لغبر الحقيقي اصناف آخر و فيما ذكرناه كفاية».

١ - قوله: «و اما من حيث المعنى فالحقيقية»: الحقيقية لا بد ان يتألف من موجبة و سالبة لأن تركيبها اما عن القضية و نقيضها او مساوية، و ايّ ما كان يكون تركيبها من موجبة و سالبة، اما اذا كان من النقيضين فظاهر، و اما اذا كان من قضية او مساوى نقيضها فلانّ القضية ان كانت موجبة كان نقيضها سالبة فمساوية لا يكون موجبة لأنّ الموجبة اخص من السالبة اذ اليجابية تستدعى وجود الموضوع، دون السلب فتعيّن ان يكون سالبة، و ان كانت سالبة فنقيضها موجبة و مساوية لا يكون سالبة لأنّها اعم من الموجبة و السالبة لأنّ السالبة، اما نقيض الموجبة او مساو لنقيضها، فلو تركّب منهما كانت حقيقية، و يمكن ان يتركّب من موجبتين لأنّها انما يتركّب من الشئ و الاخص من نقيضه و نقيض الموجبة سالبة و الموجبة اخص منها، و لا يمكن ان يتألف من السالتين لأنّ نقيض السالتين موجبة و السالبة ليست اخص منها بل اعم. و الى هذا اشار بقوله: «لأنّ الموجبة الحقيقية لا يستلزمها سالبة» اى تركيب مانعة الجمع يجب ان يكون من الشئ و ملزوم نقيضه و نقيض السالبة موجبة و السالبة لا يستلزم الموجبة. و مانعه الخلو لا يمكن ان يتألف من الموجبة و السالبة لما مرّ فى مانعة الجمع، و يمكن ان يتألف من القضية و لازم نقيضها و نقيض السالبة موجبة و السالبة اعم منها و لأنّ تركيبها من القضية و لازم نقيضها و الاعم من نقيضها و السالبة لا يمكن ان يكون لازمه للموجبة، و لا يمكن ان يتألف من موجبتين لأنّها تشتمل على ما يشتمل عليه الحقيقة و زيادة و ذلك لأنّ تركيب الحقيقة من القضية و نقيضها، و تركيب مانعة الخلو من القضية و الاعم من نقيضها و الاعم يشتمل على النقيض و زيادة فلا يكون اعم من السالبة. هذا اذا اعتبر مانعة الجمع و الخلو بالتفسير الاخص؛ و اما اذا اعتبر بالتفسير الاعم من السالبة. هذا اذا اعتبر بالتفسير الاعم كما هو فى الشرح فيمكن تركيبها مما يتركّب عنه الحقيقة و عن القسم الآخر هو ظاهر. و اعلم انّ هذه الاحكام كلّها انما يتم اذا كان طرفى الشرطية مشتركين فى الموضوع فاذن التأمل يكفيه، م.

**اقول:** يُريد به الموضع التى يتسعملُ فيها حروف العناد ولا يرادُ منع الجمع او الخلو، مثاله تقول: رأيتُ اَمّا زيداً و اَمّا عمراً حين تشك في رويتهما، و تقول: العالمُ اَمّا ان يعبد الله و اَمّا ان ينفع الناس، اى غالب احواله هذان الفعلان وهذا مما يتعلّق بالغة.

قوله: «و يجب عليك ان تجرى امر المتصل فى الحصر والا هما و التناقض و العكس مجرى الحملّيات على ان يكون المقدم كالموضوع و التالى كالمحمول». هذا بيانٌ كلّى لما يتعلّق بالمتّصلات و هو بالا حاله على الحملّيات فانّ حكمهما فى جميع ذلك واحدٌ و قد مرّ الحصر و الاهمال من ذلك و سيجىء بيان التناقض و العكس فى موضعيه، و بعض النسخ امر الحملّيات فى جميع ذلك اَلّا العكس لا يتعلّق به لعدم امتياز اجزائه بالطبع.

### \* اشارة \*

#### الى هيئات لحق القضايا و تجعل لها احكاماً خاصة فى الحصر و غيره

والادوات هى التى تلحق الهيئات بالقضايا اَلّا انّ المنطقى لما كان نظره بالقصد الاول فى المعانى اشار الى الهيئات دون الادوات.

قوله: «انه قد يزداد فى الحملّيات لفظة «انما»<sup>١</sup> فيقال انما يكون الانسان حيوان و انما

١ - قوله: «و قد يزداد فى الحملّيات لفظة انما»، اقول: لفظة «انما» يفيدُ انّ المحمول مساوٍ للموضوع او خاصٌّ به فهو دالٌّ على نفى العموم، اى على انّ المحمول ليس اعمّ من الموضوع، و اذا دخلها حرف السلب، سلب دلالتها على نفى العموم عن المحمول، و اذا سلب نفى العمول، ثبت العموم. و هناك نظرٌ لانّ لفظة «انما» فى قولنا: «انما الانسان حيوان»، على ما يقتضيه قواعد العربية، لا يفيد اَلّا حصر الانسان و هو المسند اليه فى الحيوان، الذى هو المسند، حتّى يجوز ان يكون غير الانسان حيواناً لا حصر المسند فى المسند اليه، ليمتنع ان يكون غير الانسان حيواناً. فهى لا تدلّ على مساواة الحيوان للانسان، و لا على كونه اخصّ منه. و على هذا، ليس انما لا

يكون بعض الناس كاتباً فيتبع ذلك زيادة في المعنى لم يكن مقتضاه قبل هذه الزيادة بمجرد الحمل لأن هذه الزيادة تجعل الحمل مساوياً أو خاصاً بالموضوع، وكذلك قد نقول: الانسان هو الضحاك، بالالف واللام في لغة العرب، فيدل على ان المحمول مساوٍ للوضوع، وكذلك نقول: ليس انما يكون الانسان حيواناً او نقول: ليس الانسان هو الضحاك ويدل على سلب الدلالة الاولى في الابطحاجين.

المحمول قد يكون اعم من موضوعه كالاجناس والاعراض العامة، وقد يكون مساوياً له كالفصول والخواص المساوية، وقد يكون اخص منه كخواص غير المساوية. ولقطة «انما» دخلت على القضية دلت على نفى العموم عن المحول وهو معنى قوله:

يدل على العموم، بل لما كان الحصر ايجاباً وهو في المثال المذكوران: الانسان حيوان و سلبها هو، ليس الانسان غير الحيوان، فليس انما برفع لذلك الايجاب أو رفع لهذا السلب، و اذا قلت: ليس الانسان الا الناطق، يفهم منه الانسان في الناطق، اما بحسب المعنى، حتى لا يكون للانسان معنى غير الناطق و اما بحسب الصدق، حتى لا يكون انسان غير الناطق، وهذا مستقيم على قاعدة العربية والعجب ان «انما» عندهم بمنزلة «ما» و «الا» وهما ليسا يدلان على حصر المسند اليه في المسند و انما يدلان على حصر المسند اليه.

وعنى الشارح بقوله: «و المساواة في الدلالة» السماواة في الصدق حتى يصدق كل انسان ناطق، وهو شرح ليس يطابق المتن، فان المساواة ليس يفهم من «ليس» و «الا»، الا ما ذكره في المتن، و اذا قلنا: لا يكون النهار موجوداً أو يكون الشمس طالعة امكن استعمال كلمة «او في» معنيين، احدهما معنى «الا» و حينئذ يكون معنى القضية لا يكون النهار موجوداً الا ان يكون الشمس طالعة و يرجع معناه الى قولنا: لا يكون النهار موجوداً الا اذا كانت الشمس طالعة فيفيد حصراً في الفحوى، فيكون محصورة ذلية فان حصلها كلما كان النهار موجوداً فالشمس طالعة، و ثانيهما معنى «او لا» العاطفة و حينئذ يكون منفصلة حقيقية لان النهار و طلوع الشمس، لا يمكن ارتفاعهما و لا اجتماعهما. و لا شبهة في انه اقرب و اذا قلت: لا يكون هذا العدد زوج المربع و هو فرد، فهذا التركيب يفيد منع الجمع بين الفرد و زوج المربع، فيكون بين تقيضيهما منع الخلو، فانه لو ارتفعا لا اجتماع عيناهما و كان بينهما منع الجمع و هذا خلف و لما كان احد جزئيهما المنفصلة المانعة الخلو مصدراً في العبارة ينزل التركيب بمنزل التركيب بمنزلتها، دون المنفصلة المانعة للجمع، م.

«تجعل الحمل مساوياً أو خاصاً بالموضوع، وليس إذا دخل عليها دلّ على نفى دلالتها تلك فأثبت العموم.

قوله: «و نقول ايضاً ليس الانسان آلا الناطق فيفهم منه احد معينين احدهما أنه ليس معنى الانسان آلا معنى الناطق وليس يقتضى الانسانية معنى آخر، والثانى أنه ليس يوجد انسان غير ناطق بل كل انسان ناطق».

يُريد أن هذه الصيغة تفيدُ أَمَّا المُساوات فى المعنى - كما بين الانسان والحيوان الناطق  
و أَمَّا المُساوات فى الدلالة كما بين الضاحك والناطق.

قوله: «و نقول فى الشرطيات ايضاً لما كان النهار راهناً، كانت الشمس طالعةً وهذا يقتضى مع ايجاب الاتصال دلالة تسليم المقدم و وضعه لينتلم منه وضع التالى».

**القول:** راهناً أى ثابتاً و لفظه «لما» تفيد مع الدلالة على استزام التالى الدلالة على أن وجود المقدم مسلم موضوع لا يحتاج الى بيان.

قوله: «وكذلك نقول: ليس يكون النهار موجوداً آلا والشمس طالعة تُريد به لما كان النهار موجوداً فالشمس طالعة فيُفيد هذا القول حصراً فى الفحوى».

يُريد به أن القضية بهاتين الاداتين، تصير محصورة كليةً.

قوله: «و نقول ايضاً: لا يكون النهار موجوداً او يكون الشمس طالعة وهو قريب من ذلك».

**القول:** هذه و التى قبلها من القضايا التى تسمى «محرّفة» وهى ما تخلو عن ادوات الاتصال والعناد و تكون فى قوّة الشرطيات، ومعنا لا يكون النهار موجوداً آلا ان يكون الشمس طالعة، وهى من المتصلات فى قوة قولنا: كلما كان النهار موجوداً واما ان يكون الشمس طالعة. قيل: والاخير اقرب، لأنه لا يغيّر اجزائها.

قوله: «و نقول ايضاً: لا يكون هذا العدد، زوج المربع وهو فرد هذا، فى قوّة قولك

اما ان يكون هذا العدد زوج المربع واما ان لا يكون فرداً». و هذا ايضاً من المحرّفات وكلّ زوج المربع، اى مربعه يكون زوجاً و ليس كل ما مربعه زوج، لانّ كثيراً من المقادير الصمّ كجذر العشرة - مثلاً - لا تكون مربعاتها ازواجاً و لا يكون هي اعداداً فضلاً عن ان يكون ازواجاً، و كذلك القول فى الافراد و مربعاتها، فالقضية المذكور فى قوّة منفصلة مانعة الخلو، هي اما ان لا يكون زوج المربع واما ان لا يكون فرداً و ذلك لانّ الشئ الواحد لا يكون زوج المربع و فرداً معاً، و قد يكون لا هذا و لا ذلك معاً، و مثال آخر له: لا يكون ساكن اليد، اى لا يكون كاتباً ساكن اليد، و يمكن ان يكون غير كاتب و هو متحرّك اليد، كما فى حالة الرّمى مثلاً.

### \* اشارة الى شروط القضايا \*

«يجب ان يُراعى فى الحمل والاتّصال و الانفصال حال الاضافه مثل انه اذا قيل: هو والد، فليُراعى لمن، و كذلك الوقت و المكان و الشرط مثل انه اذا قيل: كلّ متحرّك متغيّر فليُراعى مادام متحرّكاً، كذلك ليراعى اما بالقوّة او بالفعل و الجزء و الكلّ و حال القوّة و لا فعل، فانه اذا قيل انّ الخمر مسكرة، فليُراعى اما بالقوّة او بالفعل و الجزء اليسير او المبلغ الكثير، فانّ اهمال هذه المعانى ممّا يوقع غلطاً كثيراً».

**اقول:** يذكر فى هذا الفصل، قوانين لا يتحصّل معانى القضايا الا برعايتها و رعاية امثالها، و هي ستة:

- الاول حال الاضافه و قد ذكر مثاله.

- الثانى حال الوقت، كما يقال: القمر منخسب، فليُراعى، فى اى الاوقاف هو فانه مختصّ بوقت توسط الارض بينه و بين الشمس.

- الثالث حال المكان كما يقال: سقمونيا مهمل الصّفراء، فليُراعى فى اى مكان هو. فقد قيل: انه لا يعمل فى الصّقلاب.

- الرابع حال الشرط و قد اورد مثاله و هو: كل متحرّك متغيّر.

- الخامس حال الجزء و الكلّ.

- السادس حال القوّة و الفعل، فقد ذكر مثالهما. و هذه الشروط، قد تذكر فى باب

التناقض، مضافه الى شرطين آخرين، كما يجيىء ان شاء الله تعالى.



النَّهْجُ الرَّابِعُ

فِي مَوَادِّ الْقَضَايَا وَجِهَاتِهَا



## النّهج الزّاج فى موادّ القضايا و جهاتها

### \* اشارة الى موادّ القضايا \*

«لا يخلو المحمول فى القضية و ما يشبهه».

ذهب الفاضل الشّارح الى ان ما يُشبه المحمول فى القضية هو التّالى، لكونه محكوماً به فى القضية الشّرطية كالمحمول فى الحملية و اقول: ما جرت العادة باتّصاف نسبة التّالى الى المقدّم بالوجوب و الامكان و الامتناع.

قلت: و ان كانت لا تخلو فى نفس الامر منها و ليس ايضاً فى اعتبار هذه الامور فيها على ما يعتبر فى الحملات فائدةً يعتدّ بها و ان كان اللّزوم و الاتّفاق يشبهان الضّرورة و الامكان من وجهٍ و ليس ببعيدٍ عن الصّواب<sup>١</sup> الذى يوصف الموضوع به يوضع معه فأنّه

---

١ - قوله: «و ليس ببعيدٍ عن الصّواب»، اقول: اعلم ان كلّ قضية حملية يشتمل على عقدين، عقد الوضع و هو اتّصاف ذات الموضوع بالوصف العنوانى، و عقد الحمل و هو اتّصافه بوصف المحمول. و عقد الوضع تركيب تقييدى، فانّ الوصف العنوانى ليس معتبراً فى القضية على سبيل حملة على ذات الموضوع بل على سبيل أنّه موضوعٌ معه، بخلاف عقد الحمل، فأنّه تركيب خبرىّ الا انّ عقد الوضع، شبيه الحمل فانّ فى التركيب التّقييدى اشارة الى التركيب الخبرى، فانّك اذا قلت: الحيوان النّاطق، فكأنّك قلت: الحيوان الذى هو النّاطق و لهذا يصير فى الافتراض عقد حمل، فكما اعتبر المادّة فى عقد الحمل، فكذلك اعتبرت فى عقد الوضع على هذا حمل كلام الشيخ، فأنّه جعل ما يشبهه منسوباً الى الموضوع.

ثمّ المادّة ليست كيفية كل نسبة الايجابية، و لا كلّ كيفية نسبة ايجابية، بل كيفية النسبة الايجابية بالوجوب و الامكان و الامتناع، و هى لا تتغيّر بواسطة ايجاب القضية و سلبها، فانّ نسبة الحيوان الى الانسان بالوجوب، سواء اوجب الحيوان له او سلب عنه.

يُشبه المحمول من حيث كونه وصفاً للموضوع و يُفارقُهُ بأنَّ المحمول وصف محمول عليه وهو وصفٌ موضوع معه ولذلك الوصف، نسبة الى الموضوع كالمحمول بعينه في أنَّها لا تخلو من ان تكون اما واجبة او ممكنة او ممتنعة ولا بُدَّ للناظر في احوال الموجَّهات من مراعاتها، فإنَّ الاغفال عنها ممَّا يقتضى الفساد فى ابواب العكس و القياسات المختلفة، كما يجيىء بيانه.

واعلم أنَّ نسبة المحمول الى الموضوع، غيرُ نسبتُهُ الموضوع اليه، و الَّا ولى هى المتعلقة بالحكم دون الثانية ولذلك اختصَّت بالنظر فيها.

قوله : «سواء كانت موجبة او سالبة من ان يكون نسبتُهُ الى الموضوع نسبة ضرورى الوجود فى نفس الامر مثل الحيوان او ليس بحيوان، او نسبة ما ليس بضرورى لا وجوده و لا عدمه مثل الكاتب فى قولنا: الانسان حيوانٌ او ليس بحيوان، او نسبة ما ليس بضرورى لا وجوده و لا عدمه، مثل الكاتب فى قولنا: الانسان حجرٌ، الانسان ليس بحجرٍ، فجميع موادِّ القضايا هى هذه: مادة واجبة، و مادة ممكنة، و مادة ممتنعة.»

**اقول:** يُشير الى الاحوال الثلاثة المُسمَّاة بالوجوب و الامكان و الامتناع و هو ظاهر.

هذا على النَّسخة الاولى و اما على النَّسخة الثانية، فالمادة كيفية النَّسبة سواء كانت ايجابية او سلبية حتَّى يكون نسبة الحيوان الى الانسان، ان كانت بالايجاب فهى مادة الوجوب، و ان كانت بالسَّلب فهى مادة الامتناع. فالحاصل: أنَّ المادة كيفية نسبة فى نفس الامر بالوجوب و الامكان و الامتناع، ثمَّ أنَّ العقل ربما يعتبرُ كيفية النَّسبة اما نفس تلك الكيفية الثابتة فى نفس الامر، امرٌ اعمُّ منها، او اخص او مبينها و يعبر عنها بعبارة هى الجهة، و المادة بحسب نفس الامر و الجهة بحسب اعتبار المعبر. فربما طابقتها.

قال الامام: و انما حاول المنطقيون التمييز بين المادة و الجهة لانَّ الغرض من معرفة القضايا، هو تركيب الاقيسة لاستخراج النتائج و هى لا تحصل من المقدمات بحسب موادها الثابتة فى نفس الامر، بل بحسب جهاتها المُعتبرة عند العقل، فلهذا احتاجوا الى الفرق بين المادة و الجهة و هذا الكلام جيّد، م.

قوله: «و نعى بالمادة هذه الاحوال الثلاثة التى تصديق عليها فى الايجاب و السلب هذه الثلاثة لو صرح بها».

يقول: «نعنى بالمادة» مثلاً الحالة التى للحيوان بالنسبة الى الانسان، فى نفس الامر التى يصدق عليها لفظ الوجوب، سواء نقول: الانسان حيوان، او نقول: الانسان ليس بحيوان.

فانما نعلم يقيناً ان تلك النسبة لا تتغير بهذا الايجاب و السلب و هى التى يعبر عنها بالوجوب فى الحالتين لو صرحنا بها. و فى بعض النسخ، يصدق عليها فى الايجاب هذه الالفاظ الثلاثة لو صرح بها و الوجه فيه: ان الوجوب يصدق على قولنا الانسان حيوان حال الايجاب، فانه حالة السلب يصير امتناع حالة السلب يصير وجوباً فهذه الالفاظ تصدق عليها حالة الايجاب، دون السلب.

واعلم: ان المادة غير الجهة، والفرق بينهما ان المادة هى تلك النسبة فى نفس الامر، و الجهة هى ما يفهم و يتصور عند النظر فى تلك القضية من نسبة محمولها الى موضوعها، سواء تلفظ بها او لم يتلفظ، و سواء طابقت المادة او لم يطابق و ذلك لاننا اذا وجدنا قضية هى - مثلاً - كل «ج»، لا يمتنع ان يكون «ب» فانما نفهم و نتصور منه ان نسبه «ب» الى «ج» هى النسبة المسماة بالامكان العام المتناول للوجوب و الامكان، بل هى احدهما بالضرورة، فاذا ظهر الفرق بين تلك النسبة فى نفس الامر التى هى المادة و بين ما يفهم و يتصور منها بحسب ما يعطيه العبادة من القضية التى هى الجهة.

### \* اشارة الى جهات القضايا و الفرق بين المطلقة و الضرورية \*

«كُلُّ قضية فهى اما مطلقة عامة الاطلاق و هى التى يبين فيها حكم من غير بيان ضروريته او دوامه او غير ذلك من كونه حيناً من الاحيان، او على سبيل الامكان».

اقول: الاطلاق فى القضية<sup>١</sup> يقال: التوجه تقابلُ العدم و الملكة و قد يُعدّ المطلقة فى

١ - قوله: «الاطلاق فى القضية» اقول: القضية ان ذكرت فيها الجهة فهى موجهة و آلا فمطلقة. فالتوجه يقابلُ العدم و الملكة، لكن ربما يعدّ المطلقة فى الموجهات كما يعدّ السالبة فى الحملات، فكما سميت العملية سالبة حملية و ان لم يكن فيها حمل آلا بالمجاز لاستعداد

الحمل، كذلك المطلقة و ان لم يذكر فيهما الجهة عدت في الموجّهات مجازاً لاستعدادها لذكر الجهة فيها.

فان قلت: اذا كانت المطلقة و الموجهة متقابلتين، فكيف يكون المطلق اعم منها، فنقول: العموم بحسب الوجود، و التقابل بحسب الصدق، فمتى تحقّق الموجهة، تحقّق المطلقة، و ما صدق عليه المطلقة لا يصدق عليه الموجهة ثم انّ المطلقة تدلّ على ثبوت القضية بالفعل و هو الحكم بخلاف الممكنة فانّها لا تدلّ على وقوع النسبة فيهما لجواز ان يبقى بالقوة دائماً فلا حكم فيها يتناولها المطلقة فكما أنّها مغايرة للممكنة بحسب المفهوم و الاعتبار و هو انّ الجهة لم يذكر فيها و ذكرت في الممكنة مغايرة ايضاً بحسب الذات و العموم، فليس اذا تحقّق صدق الثمينة يتحقّق صدق المطلقة. فلما اراد الشيخ ان يبين التقابل بينهما، بحسب الاعتبار، اورد الامكان في القسم الاول حيث قال: «او على سبيل الامكان»، لانّ الاقسام الاربعة مقابلة للمطلقة بحسب الاعتبار، و لما قصد بيان عموم المطلقة في الموجّهات في القسم الثاني لم يذكر الممكنة فيه بل اقتصر على القضايا الفعلية و هي الدائمة و الضرورية و اللادائمة و اللاضرورية.

و هذا الكلام من الشارح، كأنه جواب لسؤالين، الاول عرّف الشيخ المطلقة بأنّها التي يبيّن فيها حكم من غير بيان ضرورية او دائمة او غير ذلك من كونه حيناً معيّناً من الاحيان او على سبيل الامكان و هو يدلّ على انّ القضية اذا اطلقت يكون اعمّ من هذه القضايا الاربعة المقيدة بالضرورة و الدوام و الحين و الامكان ضرورة انّ المطلقة اعمّ من المقيدة فاجاب بان قيد الامكان ينافي الاطلاق في الدلالة فلا يتناولهُ الاطلاق. و أنّما ذكر الشيخ ثمة تنبيهاً على المطابقة (المقابلة خ ل) بينهما لا على العموم، و الثاني انّ الشيخ قسّم القضية الى قسمين و اعتبر في القسم الاول عدم امور اربعة و لم يعتبر في القسم الثاني آلا وجوداً احد الامور الثلاثة، و حذف الامر الرابع و هو الامكان. و لا شكّ أنّه مخلّ بالحصر و جوابه: انّ المقسم هو القضية التي يبيّن فيها حكم و حينئذٍ لا اختلال بالحصر، و أنّما اعتبر الامكان في القسم الاول ليتبين التقابل بينه و بين الاطلاق، و لم يعتبر في القسم الثاني ليتبين عموم المطلقة. فان قلت: اذا لم يكن في الممكنة حكم بالفعل، لم يكن قضية لانّها لا يتحقّق بدون تحقّق الحكم، فتقول: ليست قضية بالفعل بل بالقوة. فان قلت: ليس حكم الممكنة بسلب الضرورة عن الجانب المخالف او بسلب الامتناع عن الجانب الموافق. فنقول: ذلك حكم على النسبة المتصورة بين طرفيها او على بعضها و هو حقيقة الجهة كما قالوا: أنّما في القضية المعقولة حكم العقل على النسبة بالكيفية لا

الموجّهات كما يعدّ السّالبة فى الحمليات.

فالمطلقة هى التى بيّن فيها حكم ايجابى او سلبى فقط من غير بيان شىء آخر من ضرورة او دوام او ما يقابلهما، و الامكان يتقابل الضرورة و الكون فى بعض الاوقات يتقابل الدّوام اذا اعتبر التّوقيت فالقسمة باعتبار الضرورة هى ضرورة الايجاب و ضرورة السّلب و لا ضرورتهما، و باعتبار الدّوام دوام الايجاب و دوام السّلب و لا دوامهما. فالدّوام و الضرورة يشملان الأوّل و الثّانى من الاقسام لأنهما يشتركان فيهما و يفترقان بالايجاب و السّلب، و يبقى الثّالث مقابلة لهما.

و قول الشيخ المطلقة العامّة هى التى بيّن فيها حكم، من غير بيان ضرورة او امكان او دوام او لا دوام، يوهّم أنّهما تعمّ الاربعه و ليس كذلك. فإنّها من حيث بيّن فيها حكم أنّما يتناول ما يكون مشتملاً على حكم قد حصل بالفعل، و لا يتناول ما يكون مشتملاً على حكم لم يحصل إلّا بالقوّة فهى لا تعمّ الممكنة من حيث الاعتبار و ان لم يدخل جميعها تحتها من حيث العموم.

قوله: «و اما ان يكون قد بيّن فيها شىء من ذلك اما ضرورة و اما دوام من غير ضرورة و اما وجود من غير دوام و ضرورة».

**اقول:** هذه هى الامور التى يمكن ان يقيد بها القضية التى بيّن فيها حكم، و المطلقة العامة تتناولها جميعاً من حيث العموم، و لم يذكر الامكان معها لأنّه ينافى ما بين الحكم فيها حاصلًا بلا فعل فهو مغاير للاطلاق من حيث العموم و الاعتبار جميعاً، و الضرورة اخصّ من الدّوام لأنّ كلّ ضرورى، دائّم ما دامت الضرورة حاصلة، و لا ينعكس اذ من المحتمل ان يدوم شىء اتفاقاً من غير ضرورة فلذلك لما ذكر الضرورة ذكر بعدها الدّوام و قيده باللاضروره لئلا يتكرّر الضرورة، و سَمّى الخالى عنهما بالوجود فأنّه لا يبقى بعدهما إلّا الوجود فقط، و القسمة حاصرة لأنّ الحاصل اما ضرورى او غير ضرورى، و غير الضرورى، اما دائّم او غير دائّم.

قوله: «والضرورة قد تكون على الإطلاق كقولنا: الله تعالى، وقد يكون معلقة بشرط والشرط أما دوام وجود الذات مثل قولنا: الانسان بالضرورة جسم ناطق ولسنا نعى به ان الانسان لم يزل ولا يزال، جسماً ناطقاً فإن هذا كاذب على كل شخص انساني؛ بل نعى به انه ما دام موجود الذات انساناً فهو جسم ناطق وكذلك الحال في كل سلب يشبه هذا الايجاب، وأما دوام كون الموضوع موصوفاً بما وضع معه مثل قولنا: كل متحرك متغير وليس معناه على الإطلاق ولا مادام موجود الذات بل ما دام ذات المتحرك متحركاً. و فرّق بين هذا وبين الشرط الاول، لأن الشرط الاول وضع فيه اصل الذات وهو الانسان و ههنا وضع الذات بصفة يلحق الذات وهو المتحرك فإن المتحرك له ذات و جوهر يلحقه أنه متحرك وغير متحرك وليس الانسان والسواد كذلك او شرط محمول او وقت معين كما للكسوف او غير معين كما للنفس».

**القول:** لما فرغ من بيان الإطلاق وما يقابله، شرع في بيان اقسام الضرورة فقسمها الى ضرورة مطلقة ومشروطة، والمطلقة هي التي يكون الحكم فيها لم يزل ولا يزال من غير استثناء و شرط، وأما فسر الضرورة بالدوام<sup>١</sup> لكونه من لوازمها - كما مر - ثم قسم

١ - قوله: «وأما فسر الضرورة بالدوام» حيث قال: «ولسنا نعى بها ان الانسان لم يزل ولا يزال جسماً» فإنه يدل على ان الضرورة المطلقة ما يكون الحكم فيها لم يزل ولا يزال وهو مفهوم الدوام الازلي. و حيث قال: «بل نعى به ان مادام موجود الذات انساناً فهو جسم ناطق»، فإنه مفهوم الدوام الذاتي، وهو تفسير بالاعم لما مر من ان الدوام اعم من الضرورة فهو رسم ناقص، او بناء على تساويهما في نفس الامر. واعتبار الضروريات في الايجاب والسلب واحداً في شرط المحمول فأنك اذا قلت: زيد ليس بكاتب مادام كاتباً لم يصح، للزوم التناقض بل انما يصح اذا قلت: زيد ليس بكاتب، و حينئذ يصير السلب جزئاً من المحمول اذ لا معنى لذلك الا ان زيداً ليس بكاتب مادام عدم الكتابة ثابتاً له فيكون احتملت ان يكون ضرورة ذاتية وان لا يكون، فما يكون ضرورة ذاتية داخلية في الضرورية بحسب الذات، فلا فائده في ايرادها قسماً آخرًا مغايراً للضرورة الذاتية، وان قيدت في الضرورة الذاتية لم يتناول الضرورة الذاتية و اختصت قسماً آخرًا ثانياً. وهذا الكلام من الشارح كأنه سأل على ما فعله الشيخ فإنه اخذ المشروطة بالوصف ضرورة اعتبر فيها شرط وصف الموضوع، اعم من ان يكون ضرورة ذاتية او لا يكون فحينئذ يتداخل الاقسام، والجواب ان هذا التقسيم اعتباري، والتغير بين المفهومين

المشروطة الى ما يكون الحكم فيها مشروطاً أما بدوام وجود ذات الموضوع، وأما بدوام وجود صفته معه، وأما بدوام كون المحمول محمولاً، وهذه الثلاثة هي المشروطة بما يشمل عليه القضية، وأما بحسب وقتٍ معيّن، وأما بحسب وقت غير معيّن، وهذان مشروطان بما يخرج عن القضية فكأنه قال: والشرط أما داخل في القضية وأما خارج عنها، والدالّ أما متعلق بالموضوع أو متعلق بالمحمول، والمتعلق بالموضوع أما ذاته صفته الموضوعه معه، والمتعلق بالمحمول واحد لأنه أيضاً وصف وليس له ذات تباين ذات الموضوع، والخارج أما بحسب وقت بعينه، أو لا بعينه، فجميع أقسام الضرورة ستة: واحد مطلق، وخمسة مشروطة، واعتبار هذه الاقسام في جانبي الايجاب والسلب واحد غير مختلف ألاً في شرط المحمول فأنك اذا قلت: زيد ليس بكاتب مادام كاتباً لم يصح، بل أنما يصح اذا قلت مادام ليس بكاتب وحينئذ يصير فيه السلب جزئاً من المحمول فكانت القضية موجبة لا سالبة والفاظ الكتاب ظاهرة. والموضوع قد يتعدى عن الوصف كالانسان وقد يقارن كالمترحم، والمحمول الذي يحمل بشرط الوصف ضرورة يحتمل ان يكون ضرورياً أيضاً مادام الذات موجود، ويحتمل ان لا يكون ضرورياً في بعض اوقاته، والاول داخل تحت المشروطة بحسب الذات فلا فائدة في ايراده قسماً فالمشروطة بالوصف مطلقاً يشمل الضروري بشرط الذات، وان قيّد باللا ضرورة الذاتية اختصّ بالقسم الثاني وحده وهو المراد ههنا بالمشروطة بحسب الوصف، والضرورة بشرط المحمول لا يخلو عنها قضية فعلية ابدأ فأنك اذا قلت «ج»، «ب» فأنه يكون بالضرورة «ب» حال كونه «ب» وهي ضرورة متأخرة عن الوجود لاحقة به، وسائر الضروريات متقدمة على الوجود موجبة اياه واسم الضرورة يقع عليها

كافٍ والا فالسؤال وارد على سائر الاقسام فإن المشروطة تتناول المطلقة، وبحسب الوقت تتناول الضرورة بالذات والمطلقة، وبشرط المحمول يتناول جميع الاقسام فقله: فلا فائدة في افراد قسماً آخرام منع، بل الغرض تحصيل مفهومات القضايا سواء كانت متباينة أو متداخلة و يعرف احكامها، والضرورة بشرط المحمول متأخرة عن الوجود وباقي الضروريات متقدمة على الوجود فإن المحمول لم يوجد للموضوع مالم يصر ضرورياً له، والضرورة الذاتية سابقة على الوجود فإن المحمول، وكذا الضرورة الوقتية والوصفية، م.

لا بالتساوى. و الفائدة فى اعتبار هذه الضرورة ان يعلم ان القضية لا تكون خالية عن سائر الضرورات مع كونها فعلية.

قوله : «و الضرورة بالشروط الاول و ان كان بالاعتبار غير الضرورة التى لا يلتفت فيها الى شرط فقيد يشتركان ايضاً فى معنى اشتراك الاخص والاعم، او اشتراك اخصين تحت اعم اذا اشترط فى المشروط ان لا يكون للذات وجود دائماً و ما يشتركان فيه هو المراد من قولهم قضية ضرورة».

الضرورة بالشروط الاول اعنى بشرط وجود الذات تقع على ما يكون للذات وجود دائماً و على ما لا يكون للذات وجود دائماً و الاول يساوى الضرورة المطلقة فى الدلالة و ان كان مغايراً لها بالاعتبار فان المشروطة باى شرط كان، يغير المطلقة بالاعتبار و انما يتساويان لان الحكم فيها حاصل لم يزل و لا يزال، و الثانى مبين لها بحسب الدلالة و الاعتبار جميعاً ثم المشروطة دخلت المطلقة تحتها فهما تشتركان فى معنى اشتراك اعم و الاخص و ذلك المعنى هو ثبوت الحكم فى جميع اوقات وجود الذات فالأخص هو المطلقة التى تدوم ذاتها، و الاعم هو المشروطة المذكورة المحتملة لدوام الذات و لا دوامها فان قيدت بلا دوام الذات كانت هى و المطلقة تشتركان فى معنى ثالث غيرهما اعم منها اشتراك اخصين تحت اعم منهما هو المشروطة المحتملة لدوام الذات و لا دوامها و انما يكون ذلك اذا اشترط فى المشروطة ان لا يكون للذات وجود دائماً و على التقديرين جميعاً فما يشتركان فيه اعنى الضرورة التى بحسب الذات مطلقاً هو المراد من قولهم قضية ضرورية و هى التى تقابل الامكان الذاتى و يوجد فى بعض النسخ بدل قول: «اذا اشترط فى المشروطة» اذا لم يشترط فى المشروطة و على هذا التقدير يصير قوله ذلك بياناً للاعم الذى يندرج فيه الاخص تارة و الاخصان تارة أخرى.

قوله : «و اما سائر ما فيه شرط الضرورة و الذى هو دائم من غير ضرورة فهو اصناف المطلق الغير الضرورى».



**اقول:** يعنى الاقسام<sup>١</sup> الاربعة الباقية من الضّروريات و هى المشروطة بشرط وصف الموضوع على الوجه الذى لا يشمل الضّرورى الذاتى و بشرط المحمول و بشرط الوقت المعين و بشرط الوقت الغير المعين فهى مع الدائم الغير الضّرورى و ظاهر ان هذه الضّروريات لا يشمل الدوام المطلق الذى يكون بحسب الذات لكون ذلك الدوام شاملاً للضّرورى الذاتى فالمطلق الغير الضّرورى، ما فيه اما ضرورة من غير دوام او دوام من غير ضرورة و هذا المطلق اخص من المطلق العام بالضّرورى الذاتى و انما سميت هذه القسمة قد يمكن على وجهين احدهما ان يقال القضية اما مطلقة او ضرورية او ممكنة، و هذه القسمة قد ذكر فى التعليم الاول ان يقال القضية اما مطلقة و اما موجهة، و الموجهة اما ضرورية و اما ممكنة عامة و الى هذا الوجه يكون المطلقة هى العامة.

و الثانى ان يقال القضية اما ان يكون الحكم فيها بالفعل او بالقوة و هى الامكان، و ما

١ - قوله: «يعنى الاقسام» اصناف المطلق الضّرورى و هو حكم من غير ضرورة ذاتية الاقسام الاربعة من الضّرورة، و الدوام. و الدوام من غير ضرورة اما الاقسام الاربعة فهى المشروطة بالوصف على وجه لا يشمل الضّرورى الذاتى اى مقيد بنفى الضرورة الذاتية على ما لخصه من قبل، و بشرط المحمول، و بشرط الوقت المعين و غيره، و القيد الذى اورد فى المشروطة بالوصف لابد ان يورد فى ساير فاتها ايضا تتناول الذاتية و كلام الشيخ ليس الا ان الضّروريات المشروطة الاربعة اصناف المطلق اذا قيدت باللا ضرورة الذاتية و لظهور هذا القيد لم يصرح به، و لما كانت هذه الضّروريات غير شاملة للدوام المطلق فاتها او كانت شاملة له و هو شامل للضّرورى الذاتى لكانت شاملة للضّرورى الذاتى و قد فرضناها غير ضرورة ذاتية هذا خلف كان المطلق الغير الضّرورى اما ضرورة من غير دوام، او دوام من غيره ضرورة، و انت خبير بانه لا يلزم من عدم شمول الضّروريات الدوام خلوها من الدوام و هذا المطلق العام، يسبب الضّرورى الذاتى فان المطلق العام يتناوله دون هذا المطلق. فقد بان من ههنا ان المطلق مقول بالاشتراك على معنيين مختلفين بالعموم و الخصوص و منشأ هذا الاشتراك ما ورد فى التعليم الاول و اختلاف تفاسير مفسريه و هو واضح ثم ذكر ان المطلقة ربما يختص بالقضية التى فيها ضرورة بشرط غير الذات و هو معنى آخر. فالمطلق يطلق على معان، الاول المطلقة العامة التى تعمّ الفعليات، الثانى المطلقة اللا ضرورية التى يتناول الضّروريات الاربعة و الدائمة اللا ضرورية، الثانى المطلقة اللادائمة و هى تتناول الضّروريات الاربعة دون الدائمة م.

بالفعل يكون اما بالضرورة او بالوجود الخالى عنها و يكون المطلقة بهذه القسمة هى الوجودية من غير ضرورة، و امثلة المطلقات فى التعليم الاول كانت مناسبة لكل واحد من الاعتبارين فلاجل هذين الاحتمالين اختلف اصحاب المعلم الاول بعده فى القضية المطلقة، فتا و فرسطس و ثامسيطوس و من تبعهما حملوها على العامة الشاملة للضرورة، و الاسكندر الافروديسى و من تبعه حملوها على الخاصة الخالية عنها.

قوله: «و اما مثال الذى هو دائم غير ضرورى فمثل ان يتفق لشخص من الاشخاص ايجاب عليه او سلب عنه صحة مادام موجوداً، و لم يكن يجب تلك الصحة كما انه قد يصدق ان بعض الناس ابيض البشره مادام موجود الذات و ان كان ليس بضرورى».

**اقول:** الجمهور من المنطقيين<sup>١</sup> لا يفرقون بين الضرورى و الدائم لان كل دائم كلئى فهو ضرورى فان ما لا ضرورة فيه و ان اتفق وقوعه فهو لا يمكن ان يدوم متناولاً لجميع الاشخاص التى وجدت و الذى سيوجد ممّا يمكن ان يوجد، و قد بينا ان كل ضرورى فهو دائم فالضرورى و الدائم متساويان فى الكليات، و اما فى الجزئيات فقد يختلفان كما تمثل به الشيخ فى الانسان الذى يتفق ان يكون بشرته ابيض من غير ضرورة، و الدائم فيها يعنى الضرورى و غيره، و العلوم انما يبحث عن الكليات دون الجزئيات فلذلك لم

١ - قوله: «الجمهور من المنطقيين»، اعلم ان الضرورة و الدوام ان اعتبرنا بحسب مفهومها فلا شك فى ان الدوام اعم من الضرورة لان مفهوم الدوام شمول الاوقات، و مفهوم الضرورة امتناع الانفكاك، و متى كان المحمول ممتنع الانفكاك عن الموضوع ثبت فى جميع اوقات وجود الموضوع قطعاً من غير عكس، فان اعتبرنا بحسب الامر نفسه فاما ان يكون المراد بالضرورة الوجوب بالذات، او الوجوب مطلقاً اعم من ان يكون بالذات او بالغير، فان اريد الوجوب بالذات فمن بالبين ان الدوام اعم منه لان بعض الممكنات دائمة الوجود و محال ان يكون الممكن واجب الوجوب بالذات. و ان اريد بالضرورة الوجوب مطلقاً و الوجوب مطلقاً فهى و الدوام متساويان سواء كان فى الجزئيات او فى الكليات لان الشئ ما لم يجب، لم يوجد. فمتى وجد دائماً بل الذى لا يكون دائماً لا يوجد الا مع هذا الوجوب. فقد بان ان فرق الشارح بين الكليات و الجزئيات، ليس بجيد، فان فرق الشيخ بناءً على المفهوم لان الفن لا يبحث عن المادة، م.

يفرقوا بينها اذ لا حاجة الى الفرق، و الشَّيْخ قد فرق بينهما لَانَّ النَّظْرَ فِي الْمَوَادِّ لَا يَتَعَلَّقُ بِالْمَنْطِقِ.

فالمنطقيّ - من حيث هو منطقيّ - يلزمه اعتبار كلّ واحدٍ منها من حيث معناهما المُختلفان سواءً تساويا في موضوعاتها او لم يتساويا.

قوله: «و من ظنَّ<sup>١</sup> انَّ لا يوجدُ في الكَلِبَّاتِ حمل غير ضروري فقد اخطأ، فانه جائز ان يكون في الكَلِبَّاتِ ما يلزمُ كُلَّ شخص منه ان كانت له اشخاص كثيرة ايجاب او سلب وقتاً ما مثل ما يكون ما للكواكب من الشُّرُوق والغروب و للتيرين مثل الكسوف، اوقاتاً غير معيّن مثل ما يكون لكلّ اناس مولود من التنفس و ما يجري مجراه».

**اقول:** هولاء لما ظهر لهم انّ الحكم الاتفاقي الخالي عن الضّرورة لا يكون كلياً حكموا بانّ كلّ حكم كليّ فهو ضروريّ، و لم يفرقوا بين الضّروري الذاتي و غيره، و ظنّوه ضرورياً ذاتياً.

و الشيخ ردّ عليهم بالوقتيّين فانهما ليستا بضروريّتين اّلا في وقت.

قوله: «و القضايا التي فيها ضرورة بشرط غير الذات يخصّ باسم المطلقة، و قد يخصّ باسم الوجودية كما خصصناها به و ان كان لا تشاح في الاسماء».

**اقول:** هذه هي الاقسام الاربعة المذكورة، و هي هنا لم يذكر الدائمة غير الضّرورية مهما، و قد سمّاها هي هنا بالوجودية لانّها تشتملُ على وجود من غير ضرورة و دوام فالمطلقة الخاصة اذا اشتملت على الدائمة غير الضرورية تكون اعمّ منها اذا لم يشتمل عليها و ينبغى ان لا تفعل عن هذا الاعتبار.

١ - قوله: «و من ظنَّ» ظنّوا انّ كل حكم ضروري ذاتي، فيكون دائماً و هو باطل لانّ في المحمولات ما يُثبت لكلّ واحدٍ من افراد الموضوع، لا دائماً بل في بعض الاوقات كما انّ كلّ كوكب له شروق و غروب، لا دائماً، بل في وقتٍ معيّن، و كل انسان متنفس لا دائماً بل في وقتٍ ما، م.

### \* اشارة الى جهة الامكان \*

«الامكانُ اما ان يُعنى به ما يُلَازِم سلب ضرورة العدم وهو الامتناع على ما هو موضوع له فى الوضع الاول و هناك ما ليس بممكن فهو ممتنع و الواجب محمول عليه هذا الامكان، و اما ان نعنى بهما يُلَازِم سلب الضرورة فى الوجود و العدم جميعاً على ما هو موضوع له بحسب التقل الخاص حتى يكون الشئ يصدق عليه الامكان الاول فى نفيه و اثباته جميعاً حتى يكون ممكناً ان يكون و ممكناً ان لا يكون اى غير ممتنع ان يكون و غير ممتنع ان لا يكون، فلما كان الامكان بالمعنى الثانى يصدق فى جانبيه جميعاً خصه الخاص باسم الامكان و صار الواجب لا يدخل فيه و صارت الاشياء بحسبه اما ممكنة و اما واجبة و اما ممتنعة، و كان بحسب المفهوم الاول اما ممكنة و اما ممتنعة فيكون غير الممكن بحسب هذا المفهوم اى الثانى الخاص بمعنى غير ما ليس بضرورى فيكون الواجب ليس بممكن بهذا المعنى».

**اقول:** الامكانُ وضع اولاً بازاء سلب الامتناع، فالممكن بذلك المعنى، يكون واقعاً على الواجب، و على ما ليس بواجب و لا مُمتنع، و لا يقع على الممتنع الذى يقابله، و ذلك اذا اعتبر معناه فى جانب الايجاب، ثم يلزم اذا اعتبر فى جانب السلب ان يقع ايضاً على المُمتنع و على ما ليس بواجب و لا ممتنع، و يخلو عن الواجب فيصير حينئذ الامكان مقابلاً لكل واحد من ضرورتى الجانبين، و لما لزم وقوعه على ما ليس بواجب و لا ممتنع فى حالتيه جميعاً<sup>١</sup> نقل اسمه اليه، فكان الاول امكاناً عاماً او عاماً منسوباً الى العامة، و الثانى خاصاً او خاصياً، و كان هذا الامكان مقابلاً للضرورتين جميعاً فالامكان نفسه ليس هو نفس سلب الضرورة بل معنى يلازمه<sup>٢</sup> و ذلك لتغاير مفهوميهما و اما

١ - قوله: «فى حالتيه جميعاً» اى الامكان الخاص حاصل فى طرفى الامكان العام، و كلام الشيخ هو ان الامكان العام، حاصل فى طرفى الامكان الخاص و كلاهما حسن. م.

٢ - قوله: «فالامكان نفسه ليس هو نفس سلب الضرورة بل معنى يلازمه»، لاختفاء فى انه متى صدق الامكان صدق سلب الامتناع، و الممتنع اما ممتنع ان يكون، و اما ممتنع ان لا يكون و ليس بين القسمين امر مشترك يكون هو نفسهما او جزئهما اذ لا اشتراك بين الوجود و العدم فى مر ذاتى، فان كان و لا بد يكون المشترك بينهما امراً عارضاً لهما، و المُمكن و هو الذى ليس

بممتنع ان يكون فى مقابلته ممتنع ان يكون، امّا ليس بممتنع ان لا يكون فى مقابلته ممتنع ان لا يكون، فلا يكون الممكن نفس القسمين او داخلاً فيهما بل خارجاً عنها لازماً فيكون الامكان ما يلزم سلب الامتناع لا نفس سلب الامتناع لانه مشترك بين القسمين والمُشترك بينهما خارجٌ عنها لازم، و اليه الاشارة بقوله: «فالامكان نفسه ليس هو نفس سلب الضرورة» اى لما كان الامكان مقابلاً لكل واحدٍ من الضرورتين يكون مشتركاً بين سلبى الضرورتين، والمُشترك بينهما ليس نفسه بل لهما وهذا الكلام فيه من وجهين الاول، هب ان الوجود والعدم لا اشتراك بينهما فى امرٍ ذاتى، لكن لا يلزم منه ان لا يكون بين امتناع الوجود وامتناع العدم اشتراك فى امرٍ ذاتى فانّ مطلق الامتناع والامكان ذاتى للقسمين، وان سلمنا انه لا ذاتى بينهما لكن من اين يلزم ان لا يكون الامكان نفس سلب الامتناع فانّ من الجائز لا بدّ ان يكون داخلاً فى القسمين لانه تصريحٌ باشتراك القسمين فى امرٍ ذاتى وكان قد لقاء الثانى ام هذا الكلام بنا فى ما ذكره من انّ الامكان وضع اولاً بازاء سلب الامتناع.

قال الامام قول الشيخ: «يعنى به ما يلزم سلب ضرورة العدم»، صريحٌ بانّ الامكان ليس عين هذا السلب لانّ الشئ لا يلزم نفسه ومن الظاهر انه ليس المراد انّ الامكان سلب آخر يلزم هذا السلب بل المراد انّ الامكان امرٌ ثبوتى يلزم ذلك السلب لكن الحق ياباه لصحة حمل الامكان على المعدومات وما يصحّ حمله على المعدوم لا يكون ثبوتها وآلا كان ما ليس بثابت موصوفاً. هذا محالٌ وكان هذا الكلام من الامام، تنبيهٌ على وجه عدول الشيخ عن سلب الضرورة الى ما يلزمه، وهو ذهابه الى انّ الامكان امرٌ ثبوتى فلماذا لم يجعله نفس السلب، ثم ان سلمنا انه ليس المراد سلباً آخر، فالثبوتى ان اراد به الثابت فى الخارج لم يلزم من عدم سلبه ثبوته فى الخارج، وان اراد به ما لا يكون السلب جزئاً لمفهوميّه فلم لا يصحّ حمله على المعدوم وهو ظاهر. ثم اورد اعتراضاً آخرأ وهو انّ الامكان امّا امكان الوجود، او امكان العدم، وامكان العدم وامكان الوجود، ما يلزم سلب ضرورة الوجود وهو محمول على الممتنع والممكن، فما يلزم سلب ضرورة احد الجانبين حتّى يتناول الممتنع.

اجاب الشارح بوجهين الاول انّ الامكان امّا يلزم سلب الامتناع فى جانب الوجود فانّ العامة كلّما اطلقوا الممتنع ارادوا الممتنع ان يكون، وغير الممتنع ارادوا غير الممتنع ان يكون فمتى خطر ببالهم سلب الامتناع، كان ذلك فى صورة الوجود فكان الامكان عندهم موضوعاً فى الاصل لسلب الامتناع فى جانب الوجود، اعنى سلب ضرورة العدم ثم لما تنبّه القوم انّ هذا المفهوم

الاعتراض على الشيخ بأنه قال في الامكان الاول أنه ما يلزم سلب ضرورة العدم وهو الامتناع، وأما كان الواجب ان يقول ما يلزم سلب ضرورة احد الجانبين، فليس بمتوجّه.

وذلك لأنّه عني به المعنى الذي وضع الامكان اولاً بازائه لا المعنى الذي يقع الممكن عليه في جميع تصاريفه بعد ذلك الوضع، وإيضاً الامكان معنى من شأنه ان يدخل أما على الايجاب وأما على السلب فمعناه من حيث وحده ما يلزم سلب الامتناع، ثم ذلك المعنى ان دخل على الايجاب، صار الممكن ان يكون غير ممتنع ان يكون وقابل ضرورة السلب، وان دخل على السلب، صار الممكن ان لا يكون غير ممتنع ان لا يكون وقابل ضرورة الايجاب، فكونه ملازماً لسلب ضرورة احد الجانبين بحسب ما يضاف اليه من الايجاب السلب، وأما هو قبل الانضياف فبازاء سلب الامتناع فقط.

قوله: «وهذا الممكن يدخل فيه الموجود الذي لا دوام ضرورة لوجوده، وان كانت له ضرورة في وقت ما كالكسوف».

يُريد انّ الامكان الخاص لما كان بازاء سلب الضرورة الذاتية عن الجانبين كان واقعاً على سائر الضرورات المشروطة.

قوله: «وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى ثالث، فكانه اخص من الوجهين المذكورين وهو ان يكون الحكم غير ضروري البتة، ولا في وقت كالكسوف، ولا في حال كالتغير للمتحرّك بل يكون مثل الكتابة للانسان».

متحقّق أيضاً في جانب العدم استعمل فيه أيضاً فنقل الشيخ متعارف العامة على مقتضى وضعهم الاصلى، وجريانه في تصاويفه لا يُنافي ذلك. الثاني أنا لانسلم انّ سلب ضرورة العدم، لا يلزم سلب ضرورة احد الجانبين فان ضرورة العدم هو الامتناع، كما يكون في جانب الوجود يكون السلب فالامكان هو ما يلزم سلب ضرورة العدم، اى سلب الامتناع ان اعتبر في جانب الوجود قابل امتناع ان يكون، وان اعتبر في جانب العدم، قابل امتناع ان لا يكون، م.

**اقول:** هذا معنى ثالث<sup>١</sup> للامكان، واما كثرت وجوه استعماله لتكثر وجوه استعمال ما

١ - قوله: «هذا معنى ثالث» الممكن لما كان موضوعاً بازاء سلب الضرور فكل ما كان اخلى عن الضرورة يكون احق بهذا الاسم، فاطلق اولاً على سلب الضرورة الذاتية عن احد الطرفين، ثم على السلب عن الطرفين معاً فهو اولى بالامكان، ثم على الضرورة الذاتية والوقية والوصفية عن الطرفين فهو احق واخص به لانه اقرب الى حاق الوسط بين الايجاب والسلب، اذ ليس في طرف الايجاب ضرورة ولا في طرف السلب ضرورة فهو جائز الايجاب و جائز السلب جوازاً صرفاً، والضرورة بشرط المحمول مقابلة لهذا الامكان بحسب الاعتبار من حيث انه سلب الضرورة و هي الضرورة الا انها مشاركة له في المادة لان ذلك الممكن اما ضروري الايجاب بشرط المحمول او ضروري السلب بشرط واما لم نقل هو اخص من الوجهين لان الاعم والايخص يدلان على معنى واحد كالانسان والحيوان فانهما يدلان على معنى الحيوان الا ان الاخص اقل تناولاً للجزئيات من الاعم ضروري ان جزئيات الاخص بعض جزئيات الاعم، و الاعم اقل تناولاً بحسب المفهوم من الاخص لان مفهوم الاعم جزء مفهوم الاخص، ويمكن حمل قوله و يختلفان بان احدهما اقل تناولاً من الآخر عليهما، والاعم انما يطلق على الاخص لا بواسطة انه موضوع لمفهومه، بل بسبب استعماله على معنى مفهوم الاعم مفهوم الاعم فان صدق الحيوان على الانسان لا لانه موضوع لمعنى الانسان بل لاشتماله على معنى الحيوان، و هذا بخلاف الامكان فان اطلاقه على معنى امكان الاخص لانه موضوع بازائه لا لاشتماله على معناه حتى لو فرضنا ان بين المعنيين تبايناً لكان الامكان منطبقاً عليه كما لو سمي واحد من السوداين باسود، فالاسود يقع عليه و على صفته بمعنيين فكما لا يقال ان وقوعه عليها بحسب العموم والخصوص، كذلك لا يقال ان وقوع الامكان على المعنيين بحسب العموم والخصوص و الحاصل اننا في اعتبار النسبة بين مفهومات الامكان لو جردنا النظر اليها فلا شك ان بينهما عموماً و خصوصاً و ان اعتبرنا لفظ الامكان و من شأن حمل المواطة صدق الاسم ايضاً فهو لا يقع عليهما بالعموم والخصوص لان الاسم الاعم انما يصدق على الاخص لاشتماله على معناه ليس كذلك في الامكان فانه يقع على المعاني المذكورة بالاشتراك بل يقع على الاخير و هو الممكن الاخص بجميع المعاني العام و بالمعنى الخاص بالاشتراك و فيه نظر لان وقوع الاسم الاعم على الاخص بالاشتراك لا يتنافى وقوعه عليه بحسب العموم و اذا اعتبرنا الامكان الاخص، فالاعتبارات خمسة لا اربعة كما ذكره الشيخ لان الشيء اما ضروري الوجود بحسب الذات او ضروري العدم بحسب الذات او لا ضرورتهما و الاول الوجوب، و الثاني الممتنع و

يقابله، اعنى الضرورة، فهذا الامكان ما يُقابل جميع الضرورات الذاتية والوصفية و  
الوقتية وهو احق بهذا الاسم من المذكورين قبله لان الممكن بهذا المعنى اقرب الى حاق  
الوسط بين طرفي الايجاب والسلب، وقد يمثل فيه بالكتابة للانسان لان الطبيعة  
الانسانية متساوية النسبة الى وجودها، والضرورة بشرط المحمول وان كانت مقابلة لهذا  
الامكان بالاعتبار فربما يشاركه في المادة؛ لكنها توصف بتلك الضرورة من حيث  
الوجود، و توصف بالامكان من حيث الماهية لا الوجود. واما قال: «فكانه اخص من  
الوجهين» ولم يقل: فهو اخص من الوجهين، لان الاخص والاعم هما اللذان يدلان على  
معنى واحد، ويختلفان بان احدهما اقل تناولاً من الآخر، اما اذا دل احدهما على بعض ما  
يدل عليه الآخر باشتراك اللفظ فانه لا يقال انه اخص من الآخر الا بالمجاز، وذلك كما  
يسمى واحد من السودان مثلاً بالاسود فال يُقال: ان الاسود يقع عليه وعلى صفته<sup>١</sup>  
بالخصوص والعموم، والممكن ههنا يقع على المعاني المذكورة بل على الاخير بجميع

الثالث اما ان يشتمل على ضرورة ما او لا، والاول اما ان يكون ضروري الوجود او ضروري  
العدم وهذا القسم هو الذي تركه الشيخ وحينئذ لا تكون القسمة حاصرة فان قلت: لانسلم ان  
هذا القسم متروك في القسمة فان قوله: «موجود له ضرورة ما» اعم من ان يكون له ضرورة  
الوجود او ضرورة العدم و قال الامام الاقسام بحسب الامكان الخاص ثلاثة: الواجب والممتنع  
والممكن، لكن هذا الممكن احد قسميه فان الممكن الخاص اما ان يشتمل على ضرورة فيه  
اصلاً وحينئذ لا ينحصر الاقسام في الاربعة اجاب الشارح بانه ان جاز طى القسمين ضروري  
الوجود و ضروري العدم، تحت الموجود له ضرورة ما فينبغي ان يطوى الواجب والممتنع تحت  
الضرورة مطلقاً وحينئذ لا ينحصر يكون القسمة مثلثة كما يقال اما ضروري بحسب الذات، او لا  
ضروري، فان قلت هذا التقدير وهو جمع القسمين في قوله: موجود له ضروري ما ممتنع لان  
القسم الموجود، يستحيل ان يعم ضروري العدم، فتقول: التركيب يحمل وجهين احدهما ان قوله  
ضرورة ما جملة وقعت صفة لموجود وعلى هذا يستحيل ان يتناول ضروري العدم، ثانيهما ان  
ضرورة ما يرتفع بموجود ويكون معناه و ثابت له ضرورة ما ولا خفاء في ان الذي له ضروري  
ما يتناول ضروري الوجود ضروري العدم. وكان الشارح قال: ظاهر التركيب لا يحتمل  
ضروري العدم و لو فرضنا بحيث يتاولهما، فالمناسب لتليت القسمة واللازم اما تثليثهما او  
تخمينهما واما التربيع فلا وجه له.

١ - وعلى صفته خ، ل.



المعاني بالاشتراك، فلذلك قال كانه اخص.

قوله: «و يكون حينئذ الاعتبار اربعة؛ واجب و ممتنع، و موجود له ضرورة ما، و شيء لا ضرورة له البته».

انما ينبغى ان يقول: الاعتبار خمس لان ماله ضرورة ما فى جانب العدم ايضاً قسم محتمل بازاء ماله ضرورة ما فى الوجود، و القسمة لا تصير حاصرة بدونه فان جاز طيهما تحت قسم واحد و هو الموجود له ضرورة ما فينبغى ان يطوى الواجب و الممتنع ايضاً تحت قسم واحد هو الضرورى مطلقاً ليكون الاقسام متناسبة، و لعل الشيخ قد طواهما تحت واحد لجواز تشاركهما فى المواد و لم يطو الواجب و الممتنع لا متناع تشاركهما.

قوله: «و قد يقال: ممكن و يفهم منه معنى آخر، و هو ان يكون الالتفات فى الاعتبار ليس لما يوصف به الشيء فى حال من احوال الوجود من ايجاب او سلب بل بحسب الالتفات الى حاله فى الاستقبال، فاذا كان ذلك المعنى غير ضرورى الوجود و العدم فى اى وقت فرض فى المستقبل فهو ممكن».

و هذا معنى رابع<sup>١</sup> للامكان، و هو الامكان الاستقبالى، و انما اعتبره من اعتبره لكون ما نسب الى الماضى و الحال من الامور الممكنة اما موجوداً و اما معدوماً فيكون انما ساقها من حاق الوسط الى احد الطرفين ضرورة ما، و الباقي على الامكان الصّرف لا يكون الا ما ينسب الى الاستقبال من الممكنات التى لا يعرف حالها ا تكون موجودة اذا حان وقتها ام لا تكون، و ينبغى ان يكون هذا الممكن ممكناً بالمعنى الاخص، مع تقييده بالاستقبال لان الاولين ربما يقعان على ما يقعان على ما يتعين على ما احد طرفيه ايضاً كالكسوف فلا

١ - قوله: «هذا معنى رابع» من زعم ان الممكن ما لا ضرورة فيه اصلاً اعتبره بالقياس الى استقبال، لاشتغال فى الاشياء فى الماضى و الحال، على ضرورة وجودها او عدمها بخلافها فى الزمان المستقبل فان وجودها و عدمها لم يقع بعد فيه لعدم حضوره، و اشترط بعضهم فيه ان يكون معدوماً فى الحال فانه لو كان موجوداً فى الحال لكان ضرورياً و الممكن ما لا ضرورة فيه اصلاً و ردّ عليهم بانه لو كان معدوماً فى الحال، لكن ضرورياً ايضاً فلا يكون ممكناً، م.

يكون ممكناً صرفاً.

قوله: «و من يشترط في هذا ان يكون معدوماً في الحال فيشترط ما لا ينبغي، وذلك لانه يحسب انه اذا جعله موجوداً اخرجته الى ضرورة الوجود، ولا يعلم انه اذا لم يجعله موجوداً بل فرضه معدوماً فقد اخرجته الى ضرورة العدم فان لم يضّر هذا لم يضّر ذاك». **اقول:** بعض من اعتبر هذا الامكان، لما تنبهوا ان الاتّصاف بالوجود انما يكون لضرورة ما والممكن ما لم يوجد بعد اشترطوا فيه عدمه في الحال حذراً من ان يلحقه ضرورة بحسب وجود في الحال، والشيخ ردّ عليهم بانّ الوجود الحالى ان اخرجته الى ضرورة وجود فالعدم الحالى ايضاً يخرجته الى ضرورة عدم فان لم يضّر ضرورة العدم فلا يضّر ضرورة الوجود، وحصل من ذلك ان الواجب فيه ان لا يلتفت الى الوجود الحالى ولا الى عدمه بل يقتصر على اعتبار الاستقبال.

### \* اشارة الى اصول و شروط فى الجهات \*

«و ههنا اشياء يلزمك ان تراعيها:

اعلم ان الوجود<sup>١</sup> لا يمنع الامكان، وكيف و الوجود يدخل تحت الامكان الاول، و الوجود بالضرورة المشروطة يصدق عليه الامكان الثام، و الموجود في الحال لا يُنافى المعدوم في ثاني الحال فضلاً عما لا يجب وجوده ولا عدمه فانه ليس اذا كان الشيء متحركاً في الحال يستحيل ان لا يتحرك في الاستقبال فضلاً من ان يكون غير ضروري ان يتحرك في كلّ حال في الاستقبال».

**اقول:** المراد على الرواية الاولى<sup>٢</sup> بيان ان الوجود لا يُمانع الامكان بكُلّ واحد من

١ - الوجوب خ ل.

٢ - قوله: «المراد على الرواية الاولى»، ان الوجود لا يُنافى الامكان لانّ الوجود اما بالضرورة الذاتية، او بالضرورة الغير الذاتية، او لا بالضرورة فان كان بالضرورة، فان كان بالضرورة الذاتية وهو الوجوب، لا يُنافى الامكان الاولى، وان كان بالضرورة الغير الذاتية لا يُنافى الامكان الثانى، وان كان لا بالضرورة اصلاً فهو لا يُنافى الامكان الاستقبالي لانّ الوجود في الحال، لا

المعاني المذكورة يُريد بذلك رفع الشبهة التي مرّ ذكرها بالكلية وذلك لأنّ الوجود اما ان يعتبر من حيث يقتضيه ضرورة ما ذاتية او غير ذاتية، واما ان يعتبر لا من حيث هو كذلك، فهذه اقسام ثلاثة، والاول يدخل تحت الامكان الاول، والثاني يصدق عليه الامكان الثاني، والثالث لا يُنافي الامكان الاستقبالي الذي هو اخصّ الامكانات لطبيعة الامكان فضلاً عما فوقه، وذلك لأنّه لا يُنافي العدم الذي يقابله اذا اختلف وقتاهما فكيف يُنافي الامكان الذي هو اقرب من العدم اليه، واما قال: «يدخل مع غيره تحت الامكان الاول» ولم يقل: يصدق عليه، لأنّ الوجوب اذا تعيّن وعرف بالوجوب الذاتي، فلا فائدة في ان يحمل الامكان عليه وان كان صادقاً عليه لوقيل، واما يدخل مع غيره تحت اسم الامكان، لضرورة داعيه والى ذلك لا لقصد من واضعه.

و على الرواية الثانية فالمراد أنّ الوجوب والامكان، وان تقابلا بحسب الاعتبارين فلا يتمانعان على التوارد على المواد كالوجوب الذاتي مع الامكان الاول، والوجوب بالغير مع الامكان الثاني، ويكون على هذه الرواية قوله: «و الوجود في الحال، لا ينافي المعدوم في ثاني الحال»، مسألة أخرى منقطعة عن الاولى.

قوله: «واعلم أنّ الدائم غير الضروري، فإنّ الكتابة قد يسلب عن شخص ما دائماً في حال وجوده فضلاً عن حال عدمه وليس ذلك السلب بضروري». وهذا بيان أيضاً لما تقدّم بمثال جزئي سلبى وكان المورد قبله مثلاً جزئياً ايجابياً، ومعناه ظاهر.

يُنافي العدم في الاستقبال، لجواز ان يكون الشئ موجوداً في الحال معدوماً في الاستقبال، فبالطريق الاولى لا يُنافي الامكان الاستقبالي. واما قال يدخل تحت الامكان الاول وما قال يصدق عليه لأنّ الامكان الاول سلب ضرورة العدم والشئ اذا اطلق الممكن في العرب، يفهم منه أنّه ليس بممتنع واذا اطلق غير الممكن يُفهم منه أنّه ممتنع فوضع اسم الامكان لسلب الامتناع والامتناع ضرورة العدم، فهو موضوع لسلب ضرورة العدم وما ليس بضروري العدم جائز ان يكون ضروري الوجود وان لا يكون فدخل الواجب تحت الامكان بهذه الضرورة م.

«واعلم انّ السّالبة الضّرورية غير سالبة الضّرورية<sup>١</sup> و السّالبة الممكنة غير سالبة الامكان و السّالبة الوجوديّة التي بلا دوام، غير سالبة الوجود بلا دوام، وهذه الاشياء و تفاصيل مفهومات الممكن، قد يقلّ لها التّفطن فيكثر بسببها الغلط».

**اقول:** القضية الموجّهة يسمّى رباعية، و موقع الجهة هو ما يلي الرّابطة لانّها بيان نسبتها كما كان موضع اداة السّلب ايضاً ما يليها لانّها تقتضى رفعها، فالسّلب و الجهة اذا تقارنا لم يخل، امّا ان تكون متأخرة عنه قولنا ليس بالضرّورة، و الاول يقتضى ان يكون القضية سالبة جهتها تلك الجهة، و الثّاني يقتضى ان يكون الجهة مرفوعة و جهة القضية هي ما يقابل تلك الجهة، فالسّالبة الضّرورية هي التي تلازم الممتنعة، و سالبة الضّرورة ان سلبت الضّرورة الايجابية فهي تلازم الممكنة العامة السالبة، و ان سلبت ضرورة سلبية فهي تلازم الممكنة العامّة الايجابية، و ان سلبتها معاً فهي تلازم الممكنة الخاصّة، و السالبة الممكنة ان كانت عامّة اشتملت على الممكنة الخاصّة، و الممتنعة و ان كانت خاصّة كانت لموجبها ملازمة منعكسة، كما يجيء ذكره، و سالبة الامكان ان سلبت العامّ فهي التي تلازم الضّرورة المقابلة الممكن بذلك الامكان و ان سلبت العامّ فهي التي تلازم الضرورة المقابلة للممكن بذلك الامكان و ان سلبت الخاصّ فهي تلازم ما يتردّده بين ضرورة الطّرفين، و السّالبة الوجوديّة التي بلا دوام ملازمة منعكسة لموجبها، و سالبة

١ - قوله: «اعلم انّ الفرق بين السّالبة الضّروريّة»، اعلم انّ الفرق بين السّالبة الضّرورية و سالبة الضّرورية انّ الاولى سلب تكليف بالضرّورة، و الثّانية سلب تلك الجهة و هو النقيض فسالبة الضرورة انّ سلب ضرورة ايجابية فهي ملازمة للممكنة العامة السّلبى لانّ سلب الضرورة الايجابية نقيض الضرورة الايجابية و نقيض الضرورة الايجابية الامكان السّلبى، و كذلك البواقي و السالبة الوجوديّة للدائمة تتلازم موجبها لاطلاق السّلب و الايجاب معاً فيهما بخلاف اللاضرورية فان قيّد اللاضرورة فيهما موجبة ممكنة عامة فجاز ان يبقى بالقوّة دائماً فلا يصدق موجبة لاضرورية لانّ ايجابها ايجاب بالفعل، بل قد ينقسم السالبة اللاضرورية و موجبها و دوام الطّرفين فتوخذ الموجبة اللاضرورية دوام الايجاب و السالبة اللاضرورية دوام السلب فلا يلزم من صدق احدهما صدق الأخرى لانه اذا صدقت الموجبة دائماً لم يصدق سالبها اذ هي بالفعل و اذا صدقت السالبة دائماً لم يصدق موجبها لكونها بالفعل، فلا يراد باقتسام الطّرفين الاقتسام في مادة في مادتين، م.

الوجود بلا دوام، فهي تلازم ما يتردد بين دوام الطرفين.  
وأما كان الوجود بلا ضرورة فالسالبة الوجودية، لا تلازم موجبتها بل يقتسمان دوام الطرفين الخالي عن الضرورة، وسالبة الوجود، الايجابى يلازم ما يتردد بين ضرورة الوجود الايجاب و دوام السلب، و سالبة الوجود السلبى تلازم ما يتردد بين ضرورة السلب و دوام الايجاب.

### • اشارة الى تحقيق الكلية الموجبة فى الجهات<sup>١</sup> •

١ - قوله: «اشارة الى تحقيق الكلية الموجبة فى الجهات»، لما كان الجهة كيفية نسبة المحمول الى الموضوع أراد ان يحقق الموضوع والمحمول، حتى يتحقق كيفية النسبة بينهما فاذا قلنا كل «ج» لا نعنى به كلية «ج» اى الكلى المنطقى، فان الكلية هى المعموم، و لا الجيم الكلى، اى الكلى العقلى، و انما لم يذكر الكلى الطبيعى لانه يكون تارة موضوعاً فى بعض القضايا - كالمهملات - و أخرى جزء موضوعاً كما فى المخصوصات والمحصورات.

و بيان ذلك: ان موضوع القضية اما الطبيعة من حيث هى، او الطبيعة باعتبار الخصوص، او الطبيعة باعتبار العموم، و الاول موضوع المهملات، و الثانى موضوع المخصوصات، و الثالث لكلى العقلى و موضوع المحصورات و فيه نظر اما أولاً كلية «ج» يمتنع ان يكون كليا منطقياً لان الكلى المنطقى، هو مفهوم الكلى من غير اشارة الى مادة من المواد و اما الكلية المقيدة بـ«ج» فهو الكلى العقلى. و اما ثانياً فلان قوله: «و انما لم يذكر الكلى الطبيعى»، انما يصح لو احتمله العبارة و ليس كذلك فان المقصود تحقيق مفهوم الكلى، و حمل الكلى على الكلى الطبيعى مما لا يخطر ببال احدٍ و الحق ما فهم الامام من ان المراد، الكلى المجموعى، و اما اشتمال مثاله على مغالطة، فلان المراد الفرق بين مجموع الجزئيات و كل واحد منها، و الكل فى قولنا: الكل عشرة، ليس مجموع الجزئيات، بل مجموع الاجزاء و ما ذهب اليه الفارابى، مخالف للعرف، فانه اذا اطلق الاسود فى العرف، لا يفهم منه الا ما هو اسود بالفعل.

و اما انه مخالف للتحقيق، فلان التظفة يصح ان يكون انساناً و لا يدخل فى الحكم على الانسان و فيه مغالطة بحسب الاشتراك الاسم، فانه لو اراد الامكان العام، فقد ظهر بطلانه لصدق قولنا: لا شىء من النفة بانسان بالضرورة و لو اراد به الامكان الاستعددى، فهو ليس بوارد على الفارابى، لان مراده الامكان العام و الحكم بـ«ب» ليس على الموصوفات بـ«ج» الموجودة فى الخارج

«اعلم انا قلنا كل «ج» «ب» فلسنا نعني به أن كلية «ج» أو الجيم الكلي هو «ب» بل نعني به أن كل واحد مما يوصف به «ج» كان موصوفاً به «ج» في الفرض الذهني أو في الوجود، وكان موصوفاً بذلك دائماً أو غير دائم، بل كيف اتفق».

**اقول:** تحقيق القضايا هو تلخيص ما يفهم من أجزائها، وهو ينقسم الى ما يتعلق بالموضوع، والى ما يتعلق بالمحمول. وقد ذكر الشيخ من القسم الأول ست أحكام، اثنان سلبيان، وأربعة ايجابية، فالسلبيان هما انا لا نعني بقولان كل «ج» كلية «ج» ولا الجيم الكلي أى لا الكلي المنطقي، فإن الكلية هي العموم، ولا العقلي وإنما لم يذكر الكلي الطبيعي لأنه قد يكون موضوعاً وذلك في المهملات، وقد يكون جزئاً من الموضوع وذلك في المخصوصات والمحصورات، وبيانه، أنه اذا اخذ مع لاحق شخصي مخصص كما في قولان هذا الانسان كان موضوعاً لمخصوصة، وان اخذ مع لاحق يقتضي عموميه ووقوعه على الكثرة، فلا يخلو اما ان ينظر الى تلك الطبيعة من حيث تقع على الكثرة، او ينظر الى الكثرة من حيث أن تلك الطبيعة مقولة عليها، والأول هو الكلي العقلي والثاني ان كان حاصراً لجيمع ما هي مقولة عليها أى يكون المراد كل واحدٍ واحدٍ مما يقال عليه «ج» أو يوسف بـ«ج» كان كلياً موجباً، وألا فجزئياً موجباً.

والفاضل الشارح، فهم من الكلية معنى الكل، فأورد الفرق بين الكل والكلي بما قيل من أن الكل متقوم بالاجزاء غير محمول عليها، والكلي مقوم للجزئيات محمول عليها، وأن الاجزاء محصورة والجزئيات بخلافها، وغير ذلك مما هو مذكور في مواضعه، وأورد ايضاً الفرق بين الكل وكل واحدٍ بان كل واحدٍ من العشرة ليس بعشرة، والكل عشرة ولفظة من في المثال يفيد التبعض وفي قولنا: كل واحدٍ من «ج» يفيد التبيين فهذا المثال يشتمل على مغالطة بحسب اشتراك الاسم والمثال الصحيح أن يقال مثلاً كل واحدٍ من الناس شخص واحدٍ وليس كل الناس شخصاً واحداً، وأما الاحكام الايجابية فأولها انا

فقط، او المفروضة فقط، بلى على وجه يعمها وهذا شرح لا يطابق المتن، لأنه اخذ الاتصاف بـ«ج» بحيث يعم الفرض الذهني والوجود الخارجي على ما صرح به قوله: كل موصوف بـ«ج» في الفرض الذهني او الوجود الخارجي، وأما اخذ الافراد بحيث يتناول الموجوعات المحققة والمقدرة، فذلك شيء آخر لا تعلق المتن به، م.

نعني بكلّ «ج» كلّ ما يقال له «ج» و يوصف بـ«ج» لا ما هو طبيعة «ج» نفسها، كما في المهملات، و ذلك لأنّ لفظ كلّ، لا يُضاف إليها هناك، و ثانيها أنّا نعني بـ«ج» كلّ واحدة مما يوصف بـ«ج» بالفعل لا بالقوّة، و خالف الحكيم الفاضل ابونصر الفارابي في ذلك، فأنّه ذهب الى أنّ المراد به هو كلّ ما يصحّ أن يوصف به سواء كان موصوفاً بالفعل، أو لم يكن ألا بالقوّة، و هو مخالف للعرف و التحقيق فإنّ الشئ الذي يصحّ ان يكون انساناً كالتطفة، لا يقال له انسان، و ثالثها أنّا نعني به الموصوفات بـ«ج» بالفعل على وجه يعمّ المفروض الذهنى و الموجود الخارجى.

فال يشترط فيه التخصيص باحدهما، فإنّا نحكم على كلّ واحد من الصنفين أحكاماً ايجابية، و خالف جماعة من المنطقيين فى ذلك، ذهبوا الى انّ المراد به، ما يوجد منها فى الخارج فقط، على ما سيأتى ذكره.

و رابعها أنّا نعني به الموصوفات بـ«ج» سواء يوصف به دائماً، او غير دائم، بل اعم منهما، و هذا، الاطلاق الذى يتناول الدوام و اللادوام، هو جهة وصف الموضوع بالنسبة الى الذات التى أشرنا إليها فى صدر التهج. فهذه احكام الموضوع و اما الاحكام المتعلقة بالمحمول، فمنها ما يختلف الموجّهات بحسبه.

قوله: «و ذلك الشئ بأنّه «ب» من غير زيادة أنّه موصوف به، فى وقت كذا و حال كذا او دائماً فإنّ جميع هذا، أخص من كونه موصوفاً به مطلقاً فهذا هو المفهوم من قولنا كلّ «ج» «ب» من غير زيادة جهة من الجهات، و بهذا المفهوم يمتسى مطلقاً عاماً مع حصره»<sup>١</sup>.

١ - قوله: «مع حصره»، أى: مع الايجاب الكلى اشارة الى ما سبق من بطلان قول من زعم أن كلّ حكم كلى ضرورى، و نبّه بقوله: «فان زدنا شيئاً آخرأ فقد وجّهناه» على ما يقابل الاطلاق، و التوجيه بحسب الاعتبار و لانه دالّ على أن الموجّهة أنّما هى المطلقة مع زيادة فالتقابل بينهما، بحسب اعتبار اشتمالها على الزيادة و ألا فحيث وجدت الموجّهة وجدت المطلقة و فيما بين من المغايرة بين الضرورى و الدائم تعريض بأنّ الدوام فى الكليات لا يفارق الضرورة فأنّه قال بل

**القول:** مع حصره يُشير الى مفهوم الاطلاق العام مع الايجاب الكلى وهو ظاهر.

قوله: «فان زدنا شيئاً آخرّاً فقد وجهناه»  
يُريد التنبيه على ما يقابل الاطلاق، والتوجيه بحسب الاعتبار.

قوله: «و تلك الزيادة مثل أن نقول بالضرورة كل «ج»، «ب» حتى يكون كأننا قد قلنا كل واحدٍ واحدٍ مما يوصف بـ«ج» دائماً أو غير دائم».

**القول:** وهذا حال الموضوع وكرر هذا الشرط الذى يخالف شرط الضرورة تنبيهاً على الفرق بين الجهة التى الموضوع بالنسبة الى ذاته، والجهة التى للمحمول بالنسبة الى الموضوع.

قوله: «فاته مادام موجود الذات فهو «ب» بالضرورة».

فهذا بيانُ جهة القضية

قوله: «و ان لم يكن مثلاً «ج» فانا نشترط أنه بالضرورة «ب» مادام موصوفاً بأنه «ج» بل اعم من ذلك».

يرد أن الحكم الضرورى إنما يكون بحسب ذات الموضوع لا بحسب وصفه فانا اذا قلنا: الكتاب بالضرورة انسان عنيماً أنه مادام موجود الذات انسان حال كونه كاتباً و حال كونه غير كاتب.

قوله: «و مثله أن نقول كل «ج»، «ب» دائماً حتى يكون كأننا قلنا: كل واحدٍ واحدٍ من «ج» على البيان الذى ذكرناه يوجد له «ب» دائماً مادام موجود الذات من غير ضرورة، و

يجب أن يوجد ما ليس بضرورى فى البعض لا محالة ويسلبُ عن البعض لا محالة وذلك زيادة تأكيد لعدم امكان كون الكلى لا دائم غير ضرورى لا سيما بلفظة بل فأنها للاضراب عن الاول،



أما أنه هل يصدق هذا الحمل الموجب الكلّي في كلّ حال، أو يكون دائم الكذب، أي أنه هل يمكن أن يكون ما ليس بضروريّ موجوداً دائماً في كلّ واحد أو مسلوباً دائماً عن كلّ واحد أو لا يمكن هذا، بل يجب أن يوجد ما ليس بضروريّ في البعض لا محالة و بسلب من البعض لا محالة، فامرّ ليس على المنطقيّ ان يقضى فيه بشيء.

يُريد بيان أنّ الدائم غير الضّروري، وهو ظاهرٌ. وفيه تعريض بأن الدوام في الكليات لا يفارق الضّرورة.

قوله: «وليس من شرط القضية في ان ينظر فيها المنطقيّ ان تكون صادقة ايضاً فقد ينظر فيما لا يكون الأكاذباً».

يُريد أنّ المنطقيّ اذا طلب فحوى الكلام ولم يلتفت الى حال العاة، استوى الصادق والكاذب عنده فلا الصدق نافع في استكشاف ولا الكذب ضارّ.

قوله: «و مثل ان يقول كلّ واحد ممّا يقال له «ج» على البيان المذكور، فأنه يقال له: «ب» لا مادام موجود الذات<sup>١</sup>، بل وقتاً بعينه كالكسوف، او بغير عنه كالتنفّس للانسان،

١ - قوله: «و مثل أن نقول كل واحد مما يقال له «ج» على البيان المذكور فأنه يقال له «ب» لا مادام موجود الذات»، لما حقّق الضّرورية والدائمة الذاتيتين شرع في بيان الوجوديّة اللادائمة وهي التي يحكم فيها بـ«ب» في وقت معين لا دائماً مطلقة وقتية لا دائمة والتي تحكم فيها بـ«ب» في وقتٍ غير معيّن لا دائمة مطلقة منتشرة لا دائمة، والتي يحكم فيها بـ«ب» مادام «ج» لا دائماً وصفية لا دائمة مشتركة بين العرفية الخاصة والمشروطة الخاصة. والشّيخ لم يفرق بينهما وكلّ واحدة من هذه الاصناف، يشمل الضرورة واللاضرورة وقول الشارح: اي ما يكون الحكم فيه دائماً غير مطابق للمتن، لاشتراكه بين الدوام والضرورة، اللهم الا ان يعتبر اقلّ ما في الباب. فان قلت: قد سبق ان الوجوديّة اللادائمة يتناول الضّروريات الاربع التي منها ضرورة بشرط المحمول فلم لم يعده من اقسامها ههنا؟ اجاب بأنّه انما لم يذكر الضّرورة بشرط المحمول ههنا لأنّها داخلة فيما ذكره من الوجوديات فان الموصوف بـ«ب» في وقتٍ معين او غيره، اما ان يكون كذلك بالضرورة الوقتيّة، او لا يكون، فان لم يكن بالضرورة الوقتية يكون ضرورياً له بشرط المحمول وفيه نظر لأنّ هذا قسم من الضّروري بشرط المحمول ولو كفى

او حل كونه متوقفاً له «ج»، وهو مما لا بدوء مثل قولنا كل متحرك متبّر و هذه الصفة الوجودية.

**القول:** البيان المذكور، بيان حال الموضوع قوة: «لو حل كونه متوقفاً له «ج»، ومما لا بدوء»، اشارة الى ما يكون الحكم فيه دائماً مادام الموضوع موصوفاً بما وضع معه، وغير دائم، مادام الذات. و فرق بين الضروري بحسب الوصف، وبين الدائم بحسب الوصف. و المفضل فشرح معنى الاول مشروطاً، والثاني عرفياً وسمى المتناول منها الضرورة او الدوام بحسب الذات عاماً، و غير المتناول فهما خاصاً، و لم يفضل احكامها بحسب تفصيل الضرورة و الدوام الذاتيين و في تفصيل ذلك كلام لا يمكن ايراده ههنا. و فطبع لا يُعتبر الفرق بينهما في اكثر المواضع، و لم يذكر المشروط بالمحمل ههنا لان الموصوف به «ب» وقتاً بعينه او بغير عينه، يمكن أن يكون كذلك بالضرورة، و يمكن ان يكون كذلك لا بالضرورة، و الثاني هو المشروط بالمحمول فاذن هو داخل فيما ذكره، و هذا الوجودي هو الوجودي الدائم.

**قوله:** «و مثل ان يقول كل واحد مما يقال له «ج»، على البيان المذكور. فانه يمكن ان يوصف بالمكان الثلاثة او بالخاصة او بالآخر» و على طريقة قوة<sup>١</sup> هو في التحليل او في

هذا القدر في عدم التذكر فالاقسام الثلاثة داخل في بعض، بل كلها داخل في الضرورة بشرط المحمول. م.

١ - قوله: «و على طريقة قوم» لنا سمعوا ان القضايا مطلقة و ممكنة و ضرورية ارادوا ان يفرقوا بينها بعد ان اعتقدوا ان الحكم في القضايا على الموجودات الخارجية، فقالوا: المطلقة ما يشمل الموجود الماضي او الحال، فلزمها ان يخصوا الممكنة بالاستقبال و ذلك لانهم فهموا من الاطلاق القيل بالقياس الى وجود ذات الموضوع و ما بالقيل هو الموجود لنا في الماضي او في الحال، و اما في الاستقبال فليس بالقيل بل القوة، و لزمهم ايضاً ان يعرفوا الضرورية بما يشمل جميع الازمنة لانها متغيرة للمطلقة و الممكنة فلا يختص بزمان الماضي و الحال، لانه الاطلاق، و لا يزمان الحال، و الاستقبال فانه لابد، و لا يواحد منها فانه يلزم ان يكون مرتبة الضرورية اقل، فلزمهم ان يحكموا بشمول الضرورية للجميع الازمنة و الى هذا اشار بقوله: «و حينئذ يكون قولنا كل «ج»، «ب» ضرورة هو ما يشمل جميع الازمنة الخ» و فساد هذا المذهب من وجوه كثيرة

او حال كونه مقولاً انه «ج» وهو ممّا لا يدوم مثل قولنا كلّ متحرّك متغيّر وهذه اصناف الوجوديات.

**اقول:** البيان المذكور، بيان حال الموضوع قوله: «او حال كونه مقولاً له «ج» و ممّا لا يدوم»، اشارة الى ما يكون الحكم فيه دائماً مادام الموضوع موصوفاً بما وضع معه، وغير دائم، ما دام الذات. و فرق بين الضروري بحسب الوصف، و بين الدائم بحسب الوصف. و الفاضل الشارح سمى الاول مشروطاً، والثاني عرفياً و سمى المتناول منها الضرورة او الدوام بحسب الذات عاماً، و غير المتناول لهما خاصاً، و لم يفصل احكامها بحسب تفصيل الضرورة و الدوام الذاتيين و في تفصيل ذلك كلام لا يمكن ايراده ههنا. و الشيخ لا يعتبر الفرق بينهما في اكثر المواضع، و لم يذكر المشروط بالمحمل ههنا لان الموصوف بـ«ب» وقتاً بعينه او بغير عينه، يمكن أن يكون كذلك بالضرورة، و يمكن ان يكون كذلك لا بالضرورة، و الثاني هو المشروط بالمحمول فاذن هو داخل فيما ذكره، و هذا الوجودي هو الوجودي اللادائم.

قوله: «و مثل ان يقول كلّ واحد ممّا يقال له «ج» على البيان المذكور، فانه يمكن ان يوصف بالمكان العام او الخاص او الاخص، و على طريقة قوم<sup>١</sup> هو في الحال او في

هذا القدر في عدم الذكر فالاقسام الثلاثة داخل في بعض، بل كلّها داخل في الضرورة بشرط المحمول، م.

١ - قوله: «و على طريقة قوم»، لما سمعوا ان القضايا مطلقة و ممكنة و ضرورية ارادوا ان يفرقوا بينها بعد ان اعتقدوا ان الحكم في القضايا على الموجودات الخارجية، فقالوا: المطلقة ما يشمل الموجود الماضي او الحال، فلزمها ان يخصوا الممكنة بالاستقبال و ذلك لانهم فهموا من الاطلاق الفعل بالقياس الى وجود ذات الموضوع و ما بالفعل و هو الموجود اما في الماضي او في الحال، و اما في الاستقبال فليس بالفعل بل القوة، و لزمهم ايضاً ان يعرفوا الضرورة بما يشمل جميع الازمنة لانها مغايرة للمطلقة و الممكنة فلا يختص بزمان الماضي و الحال، لانه الاطلاق، و لا بزمان الحال، و الاستقبال فانه ابعد، و لا بواحدٍ منها فانه يلزم ان يكون مرتبة الضرورية اقل، فلزمهم ان يحكموا بشمول الضرورية للجميع الازمنة و الى هذا اشار بقوله: «و حينئذ يكون قولنا كل «ج»، «ب» بضرورة هو ما يشمل جميع الازمنة الخ» و فساد هذا المذهب من وجوه كثيرة

الماضى، فلا يكون ما هو عند العقل «ج» او ما سيكون «ج» فى المستقبل، ممّا يكمن ان يكون «ج» داخلاً فيه وهذا هو المذهب الذى ذكرناه فى احوال الموضوع. ثم انه اذا حكموا عليه بأنه «ب» مطلقاً فقد ارادوا انه موصوفٌ بـ«ب» فى وقت وجوده ذلك». وهذا هو مذهبٌ سخيّفٌ، قد ذكر فسادَه المعقم الاول وذلك لانّ ما يوجد «ج» وقتاً ما، هو بعض ما هو «ج»، لا كلّهُ و لوجوه أخرى من الفساد يتبيّن فى ابواب القياسات و يطول شرحها.

قوله : «و حينئذ يكون قولنا كل «ج»، «ب» بالضرورة هو ما يشتمل على الازمنة الثلاثة، و اذا قلنا كل «ج»، «ب» مثلاً بالامكان الاخص، فمعناه كلّ «ج» فى اى وقت من المستقبل يفرض، فيصحّ ان يكون «ب» و ان لا يكون».

هذا مذهبٌ آخر، تابع نشأ من المذهب الاول، و هو القول بانّ كلّ «ج»، «ب» بالضرورة، هو ما يشتمل على الازمنة الثلاثة، و بالامكان ما يختصّ بالمستقل، و يلزم منه كون الجهة متعلّقة بسور القضية لا بانتساب المحمول الى الموضوع فى طبيعتهما كما ذكرناه و ذلك لانّا لو فرضنا وقتاً لا يكون فيه سوى الانسان حيوانٌ موجودٌ، صحّ ان يقال %كلّ حيوان انسانٌ و لا شىء من الحيوان بفرس بالاطلاق، و قبل ذلك يصحّ ان يقال

ذكر منها وجهاً؛ احدهما انّ هذه التّفسير يخرج الكلية عن يكون كلية فان كل «ج» موجودٌ فى الخارج فى وقت ما، بل فى سائر الاوقات بعض «ج»، و ثانيها انه يلزم تعلّق الجهة بالسور لا بانتساب طبيعة المحمول الى طبيعة الموضوع على ما هو الواجب. و ذلك انّا لو فرضنا زماناً لا يكون فيه حيوانٌ سوى الانسان، فيصدق حينئذٍ: كل حيوان انسان بالاطلاق و لا شىء من الحيوان بفرس بالاطلاق، و قبل ذلك يصدقان بالامكان، فالطلاق و الامكان لكلية الحكم لا الطّبيعة الانسان بالقياس الى طبيعة الحيوان. و هناك نظر و هو ان الجهة بحسب السور على ما فهمه المتأخرون من كلام الشيخ،

كيفية نسبة المحمول الى كلّ واحدٍ معاً، او كيفية نسبته الى الكلّ من حيث هو كل على اختلاف الفهمين، و من اليّين انه لا يلزم من ذلك المذهب ان تكون الجهة كذلك لجواز ان يكون كيفية نسبة المحمول الى كلّ واحدٍ ممّا فى الماضى و الحال على سبيل البدل، و تحقيق البحث انما هو فى شرح المطالع، م.

ذلك بالامكان فيكون الاطلاق و الامكان لكلية الحكم لا لكون الانسان بالنسبة الى الحيوان كذلك.

قوله : «و نحن لا نُبالي ان نراعى هذا الاعتبار ايضاً و ان كان الاول هو المناسب»  
يُريد لا نُبالي ان نبين لوازم هذا الاعتبار، اذا فرض صادقاً و ان كان الاول هو المناسب  
للاستعمال فى العلوم و المحاورات و هو الذى يجب ان يعتبر بحسب طبائع الامور.

### \* اشارة الى تحقيق الكلية السالبة فى الجهات \*

«انت تعلم على اعتبار ما سلف لك انّ الواجب فى الكية السالبة المطلقة الاطلاق  
العام الذى يقتضيه هذا الضرب من الاطلاق ان يكون السلب يتناول كلّ واحدٍ واحدٍ من  
الموصوفات بالموضوع الوصف المذكورتنا و لا غير مبيّن الوقت و الحال حتى يكون  
كانك نقول: كل واحد واحد ممّا هو «ج» ينفى عنه «ب» من غير بيان وقت النفي و  
حاله».

**اقول:** يُشير الى انّ المطلقة اذا كانت سالبة<sup>١</sup> فهى على قياسها اذا كانت موجبة اى أنّها

١ - قوله: «يشير الى انّ المطلقة الكلية اذا كان سالبة» السالبة المطلقة الكلية، هى التى يسلب  
المحمول عن كل واحدٍ من غير بيان وقت و حال على قياس الموجهة، ولما كان لا شى من «ج»،  
«ب» أنّما يفهم منه فى العرف السلب الوصفى، عدل عند هذه العبارة فى تمثيل السالبة المطلقة  
الى ما يشبه الموجب العدول اعنى قولنا: كل «ج» ينفى عنه «ب» و أنّما اشبه المعدول، لأنّه  
يوهم ان هناك اثبات نفى «ب» لكل «ج» ينفى عنه «ب» و أنّما اشبه المعدول لأنّه يوهم انّ  
هناك اثبات نفى «ب» لكل «ج» لكنّه فى التحقيق سلب، فان ينفى يشتمل على ضمير أنّما يقدر  
بعد ينفى فيكون السلب داخلاً على الربط، لأنّ ذلك الضمير هو الذى ربط الباء على كل «ج»، و  
ايضاً ذلك المثال فى قوّة قولنا كل «ج» لا يوجد له «ب» فكما أنّه سلب لتقدّم حرف السلب  
على الرابطة فكذلك ذلك و الحاصل انّ للسالبة المطلقة صيغتين: احديهما لا شى من «ج»،  
«ب» و ثانيهما كل «ج» ليس هو «ب»، و الصيغة الاولى يعدّ السلب الوصفى فى العرف و قوله: و  
ذلك لأنّه لا يصحّ ان يقال فى العرف لا شىء من الانسان بنائم لكذب السلب الوصفى. و ان  
صدق السلب عن جميع الاشخاص، كما ان قول الشيخ فأنّه يصحّ ان يقال: اى عند اهل العرف

تقتضى سلب المحمول عن جميع الآحاد الموصوفة بالموضوع من غير توقيتٍ ولا تقييدٍ ولا مقابلهما بل على وجهٍ اعمّ منها جميعاً، وقد عدل بالعبارة عنها الى ما يشبه العدول، فقال: كأنّه يقول كل واحدٍ واحدٍ ممّا هو «ج» ينفي عنه «ب» من غير بيان وقت النفي و حاله و ذلك لغرض سنذكره.

قوله: «لكنّ اللغات التي نعرفها قد خلت في عاداته اعن استعمال النفي الكلّي على هذه الصّورة و استعملت للحصر السّالب الكلّي بدلّ على زيادة معنى على ما يقتضيه هذا الضرب من الاطلاق فيقولون بالعربيّة: لا شيء من «ج»، «ب» و يكون مقتضى ذلك عندهم أنّه: لا شيء ممّا هو «ج» يوصف البتّة بأنّه «ب» مادام موصفاً بأنّه «ج» و هو سلب عن كلّ واحدٍ واحدٍ من الموصوفات بـ«ج» ما دامت موضوعة له إلّا ان لا يوضع له و كذلك ما يقال في فصيح لغة الفرس: هيّج «ج»، «ب» نیست.

و هذا الاستعمال، يشتمل الضروريّ و ضرباً واحداً من ضروب الاطلاق الذي شرطه في الموضوع.

**اقول:** اراد به انّ المفهوم من صيغة السّلب الكلّي مع الاطلاق في المتعارف من لغتي العرب و العجم، هو سلب المحمول عن جميع آحاد الموضوع في جميع أوقات كونها موضوعة بما وضع معه على وجهٍ يعمّ الدّائم و اللادائم الضروريّ و اللاضروريّ بحسب الدّات، و هو اعمّ من اللاضروريّ المشروط بالوصف، لأنّ الدّائم اعمّ من الضّروريّ و

كلّ انسان نائم تعليل لكن مفهوم الموجبة، ليس هو الايجاب الدّهني، و الصيغة الثّانية لا تفيد السّلب الوصفي بل الطلاق السّلب لآنها مساوية في الصّورة لقولنا كل «ج»، «ب» هو ليس بـ«ب» و هو لا يفيد اشتراط الوصف لمكان الايجاب. و اليه اشارة بقوله: «اولى الالفاظ و هو ما يُساوى قولنا كل «ج» يكون ليس «ب» او سلب عنه»، اي يكون يسلب عنه فأنّه موجبة معدولة لتقدّم الرّابطة على السّلب، و ليس المراد بامساواة هنا المساواة في العموم لأنّ السّلب اعمّ من الايجاب المعدول بل السماواة في الصّورة حيث وضع فيهما كل واحد لا لا شيء، فإنّ لفظة كل للعموم و ان سلب عنه المحمول افاد السّلب الكلّي و ان اثبت له افاد الايجاب الكلّي على ما صرّح به في الشفاء.

ذلك لأنه لا يصح أن يقال: لا شيء من الانسان بنائم وان كان الحكم صادقاً على جميع الاشخاص و ذلك لكونه غير صادق عليهم في جميع اوقات كونهم انساناً وكذلك في لغة الفرس.

قوله: «و هذا قد غلط كثيراً من الناس ايضاً في جانب الكلّي الموجب»  
 اى ظنّ بعض الناس ان الموجبة المطلقة يفهم منها ايضاً ايجاب المحمول على جميع الآحاد في جميع اوقات الوصف، وليس ما ظنّوه حقاً فأنه يصحّ ان يقال كلّ انسان نائم، و على المنطقيّ ان يبحث عن كلّ واحد من الاعتبارين بانفراده اى الاطلاق العامّ والدوام بحسب الوصف بالمطلق العرفيّ منسوباً الى العرف لأنّ العرف تقتضيه في السلب. الاسم على السالب حقيقة، و على الموجب مجاز لكونه مشابهاً للسالب و هو ما يسميه الشارح عرفياً عاماً.

قوله: «لكن السلب الكلّي المطلق بالاطلاق العامّ اولى الالفاظ به هو ما يساوى قولنا كل «ج» يكون «ب» أو يسلب عنه «ب» من غير بيان وقت و حال و لكن السالب الوجودى و هو المطلق الخاصّ ما يساوى قولنا كلّ «ج» ينفى عنه «ب» نفياً غير ضرورى و دائم».

**اقول:** هذا الكلام يوهّم انه يُريد ردّ السلب الى العدول، ولو كان كذلك لكان له وجه و هو أنّ صيغة الموجبة لما كانت دالّة على الاطلاق العامّ و لم يكن صيغة السالبة كذلك فاحتالوا للسالبة بان جعلوها معدولة حتّى ارتدّت الى الموجبة و دلّت على الاطلاق مقارناً لمعنى السلب، لكن الشيخ لا يُريد به العدول على ما صرّح به في «الشفاء» بل يُريد به تقديم السلب على الرّبط مع تقديم السور و الموضوع عليه كما في قولنا - مثلاً - كلّ انسان ليس يوجد نائماً، و لذلك قال هو ما يساوى قولنا و لم يقل هو قولنا.

قوله: «و اما في الضّرورة فلا بعد بين الجهتين»<sup>١</sup> و الفرق بينهما ان كل «ج» فالضّرورة

١ - قوله: «و اما في الضّرورة فلا بعد بين الجهتين»، قد حصل مما مرّأنا اذا اطلقنا السالبة





الكلية وقلنا لا شيء من «ب»، «ج» يفهم داوم سلب المحمول بدوام وصف الموضوع، وإذا قلنا كل «ج» ليس «ب» لا يفهم منه إلا إطلاق السلب من غير زيادة فهذان الاطلاقان بينهما بعد في المفهوم وهما غير متلازمين وأما في الضرورة فلا بعد بين الجهتين أي بين جهة الضرورة إذا كانت كيفية لسلب المحمول عن كل واحد في قولنا بالضرورة كل «ج» ليس «ب» وبين جهة الضرورة إذا كانت كيفية لعموم السلب في قولنا: بالضرورة لا شيء من «ج»، «ب» وذلك لأن المفهوم من كل واحد منها دوام السلب بل ضرورته وهما متلازمان وإن كان بينهما اختلاف في المعنى فإن قولنا بالضرورة كل «ج» ليس «ب» يفيد ضرورة سلب «ب» عن كل واحد صريحاً وقولنا لا شيء من «ج»، «ب» لا يفيد ذلك صريحاً بل من المصرح فيه أنه ليس شيء من «ج»، «ب» وهو رفع الإيجاب الجزئي لكن رفع الإيجاب الجزئي يلزم السلب الكلي فالضرورة ههنا لكون السلب عاماً ولحصره فإن شيئاً من «ج»، «ب» يصدق بثبوت «ب» بفردياً من أفراد «ج». فإذا دخل عليه حرف السلب أفاد العموم لأن النكرة في سياق النفي، يفيد العموم ولا يعرض فيه لكل واحد إلا بالقوة وعلى هذا القياس الممكنات إذ لا يفهم من شيء منها الدوام كان التقييد بالامكان صارفاً عن مفهوم الإطلاق وهما متلازمان مع افتراقها في المعنى كما في الضرورتين، هذا كلام الشيخ على ما يقتضيه النظر الصائب.

وأما ما قاله الشارح فبياناً موقوفاً على تقديم مقدمة هي أن الموضوع الطبيعي للجهة أن يقرن بالرابطة لأنها كيفية ارتباط المحمول بالموضوع فإذا قرنت بالسور فقد أزيلت عن موضعها الطبيعي فلم يكن جهة الربط بل جهة التعميم والتخصيص حتى إذا قلنا بالضرورة كل «ج»، «ب» أو لا شيء من «ج»، «ب» يكون معناه ضرورة اجتماع أفراد الموضوع في ثبوت المحمول أو سلبه ولا خفاء في أنه متى صدق ضرورة اجتماع الأفراد في ثبوت أو سلب، صدق اجتماع الأفراد في ضرورة الثبوت أو السلب بالعكس. فهذان متلازمان إذا تحقق هذا التصوير فنقول: المراد أنه لا بعد بين الضرورة الحمل، في قولنا كل «ج» بالضرورة ليس «ب» وضرورة السور في قولنا بالضرورة لا شيء من «ج»، «ب» وإن كان بينهما افتراق في المعنى، فإن الأول معناه أن المحمول مسلوب الضرورة عن كل واحد من الموضوع وهو اجتماع أفراد في ضرورة سلب المحمول، والثاني معناه ضرورة سلب المحمول عن آحاد الموضوع على سبيل الجمع أي ضرورة اجتماع الآحاد في سلب المحمول. ففي الأول تعقل الضرورة بكل واحد وهو يستلزم ضرورة السلب عن الكل، أي كل واحد معاً، والثاني بالعكس.

ليس «ب» يجعل الضرورة لحال السلب عن كل واحد، وقلنا بالضرورة لا شيء من «ج»، «ب» يجعل الضرورة لكون السلب عامًا ولحصره ولا يتعرض لواحدٍ أو لآخر بالضرورة فيكون مع اختلاف المعنى ليس بينهما افتراق في اللزوم بل حيث صح أحدهما صح الآخر، وعلى هذا القياس فاقض في المكان.

أي لا بُعد بين تقديم الموضوع على الجهة والسلب وبين تأخيرهما في الدلالة وإن كان بينهما فرقٌ بحسب الاعتبار، وذلك لأن الأول يقتضي أن المحمول مسلوبٌ بالضرورة عن واحدٍ واحدٍ من الموضوع، والثاني يقتضي أن المحمول مسلوبٌ عن أحاد الموضوع بأسرها سلباً ضرورياً والأول يقتضي تعلق ضرورة السلب بكل واحدٍ مفروض بالفعل ويتضمن ضرورة السلب الكلي بالضرورة لأن الحكم على كل واحدٍ يفرض

هذا كلامه وفيه نظرٌ لأن الكلام أولاً في مفهوم المطلقة وهذا البحث في الفرق بين جهتي الحمل والصور اجنبى عنه لا يناسبه أصلاً، ولو كان المراد ذلك فلا بعد أيضاً بين الاطلاقين لأنه متى تحقق الاجتماع الافراد في اطلاق المحمول تحقق إمكان اطلاق الاجتماع فى المحمول والعكس، ولا يقتضى فى الامكان على هذا القياس لأنه لا يلزم من صدق اجتماع الافراد فى إمكان المحمول، صدق إمكان اجتماع الافراد فى المحمول، فإن كل انسان يمكن ان يشبعه هذا الرغيف ولا يمكن اجتماع افراد الانسان على اشباع الرغيف. قال الامام: مقصود الشيخ ان لا بُعد بين جهة الضرورة فى الايجاب وهو قولنا: كل «ج» يكون ليس «ب» وبين جهة الضرورة فى السلب وهو قولنا: لا شيء من «ج»، «ب» بخلاف الاطلاق لما تقدم من ان السالبة المطلقة توهم الدوام دون الموجبة وهذا الفرق لا يتأتى فى الضرورة لأن الضرورة لا يعقل منفكة عن الدوام، وإيهام الدوام حيث يعقل الانفكاك عن الدوام، واعتراض الشارح عليه بأن الامكان يعقل منفكاً عن الدوام فيجب ان يكون سالبة موهماً للدوام فيكون الامكان ملحقاً بالاطلاق لا بالضرورة، وقد ذكر الشيخ بخلافه وهو خطأ نشأ من إيهام العكس. فإن الامام لم يقل أنه كلما تعقل اللادوام يوهم السلب الدوام بل قال: كلما يوهم السلب الدوام نتعلل الانفكاك بالسلب الضروري لو اوهم الدوام لكان بحيث لو تعقل انفكاكه عن الدوام وليس كذلك. نعم يرد على الامام أنه لو كان المراد عدم البعد بين ضرورة الايجاب وضرورة السلب، لم يصح قوله: «فيكون مع اختلاف المعنى ليس بينهما افتراق فى اللزوم»، اذ لا تلازم بين ضرورة الايجاب والسلب،

يقتضى الحكم الكلى، و الثانى يقتضى ضرورة السلب بالكل بالفعل و يتعلق بكل واحد يفرض تعلقاً بالقوة لاشتمال الحكم الكلى على اى واحد يفرض. فالحاصل ان الاصل تساوى دلتيهما فى جميع المواضع، لو لا مخالفة العرف فى الصيغة المذكورة.

الفاضل الشارح قال: السلب المطلق، يوهم الدوام بخلاف الموجب، فهذا الفرق انما ظهر فى المطلقة و لم يظهر فى الضرورية، اذا الضرورى لا تعقل الا مع الدوام. **اقول:** لو كان ذلك كذلك، كانت الممكنة كالمطلقة اذ هى معقولة لا مع الدوام و ليست كذلك، بل هى محلقة بالضرورة فظهر ان الفارق هو العرف لا غير، و الحق ان الاختلاف الذى ذهب اليه ليس بمؤثر فى المعنى زيادة تأثير.

### \* اشارة الى تحقيق الجزئيتين فى الجهات \*

« و انت تعرف حال الجزئيتين من الكيتين، و تنيسمها عليهما، و ذلك ظاهر.

قوله: «فقلنا بعض ج»، «ب» يصدق و لو كان ذلك البعض موصوفاً بـ«ب» فى وقت لا غير و كذلك تعلم ان كل بعض اذا كان بهذه الصفة، صدق ذلك فى كل بعض و اذا صدق الايجاب المطلق فى كل بعض، صدق فى كل واحد، و من هذا يعلم انه ليس من شرط الايجاب عموم كل عدد فى كل وقت.

**اقول:** يُريد ان يزيل الوهم المذكور فى الايجاب، اعنى: ان الحكم الكلى يقتضى الدوام بحسب الوصف و استدلل على ذلك، بان الحكم على البعض، لا يوهم ذلك بالاتفاق، و الابعاض متساوية فى هذا الباب، فاذا كان الحكم على كل بعض و يجب ان يكون غير مقتض للدوام المذكور و يكون مع ذلك كلياً فالشرط فى ان يكون الحكم كلياً هو عموم العدد، لا شمول الاوقات.

قوله: «و كذلك فى جانب السلب. و اعم أنه ليس اذا صدق بعض ج» «ب» بالضرورة يجب ان يمنع ذلك، صدق قولنا: بعض ج» «ب» بالاطلاق الغير الضرورى

او بالامكان ولا بالعكس. فأنك تقول: بعض الاجسام بالضرورة متحرك، اى مادام، ذات ذلك البعض موجوداً او بعضها متحرك بوجود غير ضرورى و بعضها بامكان غير ضرورى».

**القول:** يُريد ان يوضح صحة اعتبار الاطلاق العام فى السلب، فان من غلب على وهمه ما يقتضيه العرف، رُبما ظنّ ان ذلك الاعتبار ليس بصحيح، والدليل على صحته هو ما ذكره فى الایجاب بعينه وباقي الفصل ظاهر. و يوجد فى بعض النسخ ههنا زيادة وهى فصل آخر هو هذا:

### • تنبيه •

#### على مواضع خلاف و وفاق من اعتبارى الجهة<sup>١</sup> و الحمل

١ - قوله: «تنبيه على مواضع خلاف و وفاق من اعتبارى الجهة»، على ما فسّر به الشّارح تخصيص الاطلاق بالافراد الخارجيّة الموجودة اما فى الماضى، او فى الحال و الامكان بالافراد الخارجيّة الموجودة فى زمان الاستقبال والضرورة بالافراد الخارجيّة الموجودة فى سائر الازمنة و ذلك هو المذهب السّخيف و اعتبار الحمل اخذ الضرورة و الامكان و الاطلاق بالقياس الى جميع الافراد الخارجيّة و العقلية الموجودة فى سائر الازمنة على ما يوجب التحقيق فيكون بين الاعتبارين مواضع وفاق و خلاف. اما وفاق، فكما فى بعض الموادّ و اما الخلاف فهو ان المطلقة بحسب الجهة تفارق المطلقة بحسب الحمل فى المعنى و اللزوم. اما المعنى، فقد تبين و اما اللزوم فلأنه قد يصدق الاولى بدون الثانى، فاذا فرض انحصار جميع افراد الانسان فى الابيض، صدق بحسب الجهة كلّ انسان ابيض بالاطلاق و لا يصدق بحسب الحمل لأنّ الحكم فيها على الموجودات الخارجيّة و العقلية الانسان. و ان انحصرت افارده بالخارجية الموجودة فى الحال فى الابيض، ألا أنّه رُبما لا يكون افراده الموجودة فى الماضى و الاستقبال او افراده العقلية كذلك و المُمكنة بحسب الجهة بخلاف المُمكنة بحسب الحمل، اما فى المفهوم فظاهر ممّا سبق و اما بحسب الصدق فلأنه رُبما يصدق المُمكنة بحسب الجهة و لا يصدق بحسب الحمل، كما اذا فرض انحصار اللون فى البياض فى زمان. فقبل ذلك الزّمان يصدق بحسب الجهة كل لون بياض بالامكان، و لا يصدق بحسب الحمل لصدق نقيضه و هو قولنا: ليس بعض اللون بياضاً بالضرورة كافراد السّواد، و هكذا الحكم فى المثال الثّالث و انما اورد فى المثالين الاخيرين،

اعلم ان اطلاق الجهة يُفارق اطلاق الحمل في المعنى و في اللزوم فانه قد يصدق احدهما دون الآخر. هذا اذا كان في وقت قد يتفقان لا يكون فيه انسان اسود صدق فيه كل انسان ابيض بحكم الجهة، دون حكم الحمل، و كذلك امكان الجهة ايضاً فانه اذا فرض في وقت من الاوقات - مثلاً - ان لالون الّا البياض او غيره من الّتي لا نهاية لها صدق حينئذٍ بالاطلاق ان كل لون هو بياض، او شيء آخر باطلاق الجهة و قبله كان ممكناً و لا يصدق هذا الامكان، اذا قرن بالمحمول، فانه ليس بالامكان الخاص كل لون بياضاً بل هيهنا الوان بالضرورة لا يكون بياضاً، و كذلك اذا فرضنا زماناً ليس فيه من الحيوانات الّا الانسان، صدق بحسب الاطلاق الجهة، ان كل حيوان انسان و قبله بالامكان و لم يصح بالامكان اذا جعل للمحمول و على هذا القياس فاقض في الامكان»

و يكتب في آخر الفصل: ان هذه الزيادة كانت ملحقة بالاصل، بخط الشيخ ابي على - رحمه الله - و المراد في هذا الفصل، من اعتبار الجهة، هو أن يجعل الموضوع كل ما هو «ج» - مثلاً - بالفعل ممّا في الحال او الماضي على ما يستعمل في المذهب السّخيف المذكور و المذهب التّابع منه كما مرّ. و من اعتبار الحمل، ان يجعل الموضوع اعمّ من ذلك و هو كل ما هو «ج» في الوجود او عند العقل على ما يقتضيه التّحقيق. و لا شك ان بين المذهبين اختلافاً ظاهراً في المعنى و الاعتبار، امّا في الدّالة و

مادة الضرورة، و في المثال الاوّل مادة الامكان لانّ الفرض من ايرادهما الفرق بين الممكنتين و هو لا يحصل بمادة الامكان. فانه كما يصدق بحسب الجهة كل انسان ابيض بحسب الامكان، كذلك يصدق بحسب الحمل، بخلاف مادة الضرورة و امّا افتراق الاعتبارين في الضرورة بحسب الصّدق فقد اشار اليه الشارح لصدق قولنا في المثال المذكور: كل حيوان موجود في الحال فهو انسان بالضرورة من حيث الحمل، دون السّور و سهو لانّ الموجود في الحال، ان كان قيداً للموضوع فهو لا يدلّ على الفرق لانّ القضية الصّادقة بحسب الحمل، مغايرة للقضية الغير الصّادقة بحسب السّور في الموضوع و ان لم يكن قيداً للموضوع لم يصدق تلك القضية بحسب الحمل لانّ اعتبار الحمل على ما صرح به، هو اخذ الموضوع اعمّ و كان الشيخ انما لم يذكر الفرق في الضرورة بحسب الصّدق لتعذّره فانه متى كان المحمول ضرورياً لجميع الافراد الخارجيّة و العقلية يكون ضرورياً لجميع الافراد الخارجيّة و بيان عدم الانعكاس متعذّر لانه لا يحصل الّا باثبات ان الافراد العقلية تُفارق الخارجيات في ضرورة الحكم، م.

اللزوم فقد يتفقان وقد يختلفان، أما مواضع الاتفاق فكان في بعض الاحكام الجزئية من المحصورات واما مواضع الاختلاف، فقد اورد لبيانها في هذا الفصل امثلة: الاول وهو أن يُقال في وقتٍ لا يوجد فيه انسان اسود، كل انسان ابيض مطلقاً فيصدق بالاعتبار الاول لان كل انسان موجود في تلك الحال ابيض ولا يصدق بالاعتبار الاول لان كل انسان موجود في تلك الحال ابيض ولا يصدق بالاعتبار الثاني لان بعض انسان في العقل او في الوجود في وقتٍ آخر ليس بابيض دائماً، وهكذا الحال في المثال الثاني وهو قولنا: كل لون بياض الا ان مادة الامثال الاول ممكنة ومادة هذا المثال ضرورية، فان سلب اليبض عن بعض الناس ممكن و سلب البياض عن بعض الالوان كالسواد ضروري.

ولذلك جعل الثاني مثالا لاختلاف دلالتى الممكن، اى خارجية الموضوع و حقيقة الموضوع بالاعتبارين فانه قبل الوقت المفروض، يصدق قولنا يمكن ان يكون كل ما هو لون بياضاً اى في ذلك الوقت من المستقبل، ولا يمكن قولنا بالامكان الخاص كل ما هو لون في العقل بياض لان بعض الالوان كالسواد، يمنع ان يكون بياضاً.

والمثال الثالث وهو قولنا: كل حيوان انسان، كالمثال الثاني بعينه. واما الضروري فبين امره ايضاً من هذين المثالين، لانه في ذلك الوقت يصدق قولنا: كل حيوان موجود في الحال فهو انسان بالضرورة من حيث الحمل، فان الحيوان الموجود في ذلك الوقت، يكون في كل الاوقات انساناً ولا يصدق قولنا كل حيوان بحسب العقل او بحسب السور ضرورياً اى في سائر<sup>١</sup> الازمنة فهو انسان الا اذا جعل الفرض المذكور شاملاً لجميع الازمنة واطن ان هذا الفصل، انما حذف من اكثر النسخ لقلة فائدته ولذلك ايضاً لم يورده الفاضل الشارح<sup>٢</sup> و نرجع الى الكتاب.

### • اشارة الى تلازم ذوات الجهة • ٣

١ - او فى سائر، خ ل.

٢ - در اصل كتاب اينگونه آمده است: لم الفاضل يورده الشارح!

٣ - قوله: «اشارة الى تلازم ذوات الجهة»، المراد بذوات الجهة، موادها لان الجهة لفظة دالة عليها و يحتمل ان يقال: المراد بها، القضايا، لانها ذوات الجهة فالضرورى ان يكون فى قوة ان

«اعلم ان قولنا بالضرورة يكون في قوة قولنا: لا يمكن ان لا يكون بالامكان العام الذي هو في قوة قولنا ممتنع ان لا يكون. و قولنا بالضرورة لا يكون في قوة قولنا ليس يمكن ان يكون بالامكان العام الذي هو في قوة قولنا ممتنع ان يكون وهذه ومقابلاتها في كل طبقة متلازمة يقوم بعضها مقام البعض، واما الممكن الخاص والاختصاص، فأنهما لا ملازمات متساوية لهما من بابي الضرورة، بل لهما لوازم من ذوات الجهة اعم منهما، ولا يعكس عليهما اذا ليس كل لازم مساوياً فان قولنا بالضرورة يكون يلزمه انه ممكن ان يكون بالامكان العام ولا ينعكس عليه فانه ليس اذا كان ممكناً ان يكون وجب ان يكون بالضرورة يكون، بل ربما كان ممكناً ايضاً ان لا يكون، و قولنا بالضرورة لا يكون يلزمه انه ممكن ان لا يكون بالامكان العام ايضاً من غير انعكاس ايضاً لمثل ذلك، ثم اعلم ان قولنا انه ممكن ان يكون الخاص او الاختصاص، انما يلزمه ممكن ان لا يكون من بابيه و يساويه، واما من غير بابيه فلا يلزمه ما يساويه بل ما هو اعم منه مثل ممكن ان يكون العام وممكن ان لا يكون العام، وليس بواجب ان يكون وليس بواجب ان لا يكون، وليس بممتنع ان يكون وليس بممتنع ان لا يكون، وبالجمله ليس بضروري ان يكون وان لا يكون».

**اقول:** الموجهات منها ما يتلازم، ومنها ما يلزم غيرها من غير عكس، فمن المتلازمات طبقات ثلاث: الوجوب والامتناع والامكان الخاص، وطبقات ثلاث يقابل هذه الطبقات،

يساوى لا يمكن ان يكون، وكذلك يساوى الممتنع ان لا يكون. وهذه طبقة الوجوب وهي متلازمة متساوية وكذلك مقابلاتها متلازمة متساوية لان تقايط الامور المتساوية متساوية، وعلى هذا طبقة الامتناع وتقايطها والى تساويها اشار بقوله: يقوم بعضها مقام البعض، والامكان العام المعتبر في هذه الطبقات لا يجوز ان يكون عبارة عن سلب الامتناع والا لكان ما لا يمكن، ان لا يكون معناه ما ليس ليس يمتنع ان لا يكون وهو ممتنع ان لا يكون فلا يكون ما لا يمكن ان لا يكون لازماً آخرأ بل المراد به ما يلزم سلب الامتناع الى ما مر وليس للامكان الخاص والاختصاص لوازم ينعكس عليها من بابي الضرورة بل لوازم اعم منها كسلبها وجب ان يكون واللامتنع ان يكون وباقي الفصل غير خفي، م.

طبقة الوجود: بالضرورة يكون، لا يُمكن ان لا يكون، يمتنع ان لا يكون وما يقابله:  
 ليس بالضرورة يكون، يُمكن ان لا يكون، لا يمتنع ان لا يكون.  
 طبقة الامتناع: بالضرورة لا يكون، لا يمكن ان يكون، يمتنع ان يكون.  
 وما يقابله: ليس بالضرورة ان لا يكون، يمكن ان يكون، لا يمتنع ان يكون طبقة  
 الامكان الخاص: يمكن ان يكون، يمكن ان لا يكون.  
 وما يقابله: لا يمكن ان يكون، لا يمكن ان لا يكون.  
 والامكان في طبقتي الوجوب والامتناع بالمعنى العام، وفي الباقية بالمعنى الخاص، و  
 الضابط ان الواقعة في كل طبقة متلازمة، وكذلك الواقعة في مقابلتها، ومقابلة كل طبقة  
 يلزم كل واحدة من الطبقتين الاخيرتين من غير عكس، وباقي الكتاب غنى عن الشرح.

### \* وهم و تنبيه \*

«و السؤال الذي يهول به قومٌ وهو ان الواجب ان كان ممكناً ان يكون والممكن ان  
 يكون يمكن ان لا يكون، فالواجب اذن ممكن ان لا يكون، وان كان الواجب لم يكن  
 ممكناً ان يكون وما ليس بممكن ان يكون فهو ممتنع ان يكون فالواجب ممتنع ان يكون،  
 ليس بذلك المشكل الهائل كله، فان الواجب، ممكن بالمعنى العام ولا يلزم ذلك الممكن  
 ان ينعكس الى ممكن ان لا يكون، وليس بممكن بالمعنى الخاص، ولا يلزم قولنا: ليس  
 بممكن بذلك المعنى، ان يكون ممتنعاً لان ما ليس بممكن بذلك المعنى، هو ما هو  
 ضروري ايجاباً او سلباً، وهؤلاء مع تنبُّههم لهذا الشك وتوقعهم ان يأتيهم حله يعودون  
 فيغلطون فكل ما صح لهم في شيء، انه ليس بممكن او فرضوه كذلك حسبوا انه يلزمه انه  
 بالضرورة ليس، وبنوا على ذلك وتمادوا في الغلط لانهم لم يتذكروا انه ليس يجب فيما  
 ليس بممكن بالمعنى الخاص والاختصاص انه بالضرورة ليس، بل ربما كان بالضرورة ايسر،  
 وكذلك قد يغلطون كثيراً و يظنون انه اذا فرض انه ليس بالضروري ان يكون يلزم انه  
 ممكن حقيقى ينعكس الى ممكن ان لا يكون وليس كذلك وقد علمت ذلك مما  
 هدىناك سبيله».

**اقول:** السؤال الذي ذكره، مما استعظمه قوم = من المنطقيين وهو مغالطة باشتراك  
 الاسم، وقد تخطوا باستعمال احد الممكتنين اعنى: الخاص والعام، مقام الآخر في



مواضع كثيرة، فلذلك الشيع بالغ في إيضاح الحال فيه، وبيان خبطهم بما في دونه كفاية و ذلك ظاهر.

و نختتم الكلام في هذا النهج، بإحصاء الوجّهات التي تحصّلت فيه وهي اثنتان و عشرون: المطلقة العامة، و الضرورية المطلقة، و المشروطة بالذات الدائمة و الضرورية الذاتية الشاملة لهما، و المشروطة بشرط الموضوع على الوجه العام، و على الوجه الخاص، و المشروطة بالمحمول، و التي بحسب وقتٍ معيّن التي بحسب وقت غير معيّن، و الدائمة المحتملة الضرورية، و الدائمة المحتملة للضرورية و الدائمة اللا ضرورية، و المطلقة الخاصة اعنى الوجودية باعتبار اللا ضرورة، و باعتبار اللادوام، و الممكنة العامة، و الخاصة، و التي هي اخصّ منهما، و الاستقبالية، و المطلقة بحسب السور و الضرورى بحسبه، و الممكنة بحسبه و المطلقة العرفية على الوجه العام و على الوجه الخاص.

## النهج الخامس فى تناقض القضايا و عكسها

### \* كلام كلِّى فى التناقض \*

اعلم انَّ التناقض هو اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب على جهة يقتضى لذاتها ان يكون احدها بعينه او بغير عينه صادقاً و الأخرى كاذباً حتّى لا يخرج الصدق والكذب منهما و ان لم يتعيّن فى بعض الممكنات عند جمهور القوم».

اختلاف القضيتين، قد يكون لاختلاف اجزائهما<sup>١</sup> وقد يكون لاختلاف الحكم فيهما، امّا بالايجاب والسلب، و امّا بالكيّة و الجزئيّة و امّا بالجهة، و امّا بشيٍ آخر من سائر اللّواحق، و الاختلاف الحقيقى منها هو الذى بالايجاب والسلب، فانّ النفي و الثبات هما اللذان لذاتيهما لا يجتمعان و لا يرتفعان و سائر الاختلافات راجعة اليه لانّها انما تكون اختلافاً من حيث لا يكون الحكم فى احدهما، امّا على ما يكون فى الأخرى، او بما يكون فيها، او على الوجه الذى يكون فيها و الّا فلا اختلاف اصلاً، و اختلاف بالايجاب و السلب ايضاً قد يقع على وجهٍ لا يقتضى اقتسام الصدق و الكذب و قد يقع على وجهٍ

---

١ - قوله: «اختلاف القضيتين قد يكون لاختلاف اجزائهما»، لا اختلاف الحقيقى منها، اى من الاختلافات المذكورة هو الاختلاف بالايجاب والسلب، فانّهما هما اللذان لا يجتمعان و لا يرتفعان و امّا سائر الاختلافات فراجعة اليه لانّ اختلاف القضيتين امّا لاختلاف الموضوع و لا اختلاف المحمول، او لاختلاف جهة الحمل و ايّما كان، فهو راجع الى الاختلاف بالايجاب و السلب، فان الاختلاف الموضوع، راجع الى انّ احدى القضيتين مشتملة عليه و القضية الأخرى ليست مشتملة عليه فالاختلاف بينهما، بحسب اشتمالها على الموضوع و سلبه و هو الاختلاف بالايجاب و السلب، م.

يقتضيه.

و الاول كما فى قولنا: هذا حيوان، هذا ليس باسود، فأنهما لا يفتسمانها بل ربما يصدقان معاً و ربما يكذبان معاً، و الثانى قد يقع على وجه يقتضيه امر، غير نفس الاختلاف و ذاته، و قد يقع على وجه يقتضيه الاختلاف نفسه و الاول كما فى قولنا هذا انسان، هذا ليس بناطق، فأنهما انما اقتسما الصدق و الكذب، لتساوى الانسان و الناطق فى الدلالة، لا لنفس الاختلاف، و الثانى كما فى قولنا: هذا زيد، هذا ليس بزيد، فأنهما اقتسما لذات هذا الاختلاف، لا لشيء آخر، فالتناقض هو اختلاف قضيتين بالايجاب و السلب، على جهة تقتضى لذاتها، ان تكون احدهما صادقة و الأخرى كاذبة.

و الصدق و الكذب، قد يتعيّن<sup>١</sup> كما فى مادتي الوجوب و الامتناع و قد لا يتعيّنان،

١ - قوله: «و الصدق و الكذب، قد يتعيّنان»، قد سمعت ان المواد ثلاث نفى مادة الضرورة صدق الايجاب متعين و كذلك السلب ايضاً متعين و فى الامتناع بالعكس، و اما فى الامكان فبالنظر الى الحال و الماضى، يتعين صدقه و كذبه بحسب الامر نفسه، لأنه ان ثبت الموضوع كان الايجاب متعين الصدق و السلب متعين الكذب و آلاً بالعكس. و اما بالقياس اليها، فربما لا يتعين الصدق و الكذب عند الجهل، و بالنظر الى الاستقبال، فالجمهور على أنه يتعين احدهما طرفيه فى نفس الامر كما هو القياس و التحقيق ياباه، لان كل حادث انما يحصل اذا اوصلت سلسلة الاستعدادات اليه و تم علته فهو فى زمان الاستقبال ان وجد علته التامة تعين صدق الايجاب و آلاً تعين صدق السلب فاحدهما فى نفس الامر متعين لكنه ليس بمعلوم لنا و ايضاً الصدق و الكذب كيفية ثابتة للقول فذا قلنا: زيد يكتب و لا يكتب، فاما ان يكون الصادق حاصلًا فى واحدٍ منهما، فذلك الواحد يكون فى نفسه موصوف بالصدق فالصادق فى نفسه متعين، و اما ان لا يكون الصادق حاصلًا فى واحدٍ منهما، كان كل منها خالياً عن الصدق و الكذب و أنه مُحال.

لا يقال تعيين الايجاب و السلب، موقوف على ورود العلة التامة او عدمها و هى غير موجودة بعد، فلا تعين فى زمان الاستقبال و ايضاً تعين احدهما فى زمان الاستقبال موقوف على حضور زمان الاستقبال و هو بعد ليس بحاظر فلا يتعين احدهما بحسب الامر نفسه و لا بحسب علمنا لاننا نقول: اللازم من ذلك، ان احد الطرفين ليس متعين فى الحال و لا يُنافى فى تعينه فى زمان الاستقبال، فالقول المطابق له يكون صادقاً و ما لا يطابقه كاذباً و كيفما كانت، فالتناقض ليتوقف على تعيين الصدق و الكذب، بل مناطه اقتسام الصدق و الكذب عينه او بغير عينه بحيث لا

كما في مادة المُمَكَّنَة ولا سِيَّما الاستقبالي، فإنَّ الواقع في الماضي والحال، قد يتعيَّن طرف وقوعه، وجوداً كان او عدماً، فيكون الصَّادِق والكاذِب بحسب المُطابَقة وعدمها متعيَّنين وان كان بالقياس اليها لجهلنا به غير متعيَّنين، واما الاستقبالي ففي عدم تعيَّن احدُ طرفيه نظرٌ أهُوَ كذلك في نفس الامر، ام بالقياس اليها؟

وجمهور القوم، يظنُّونه كذلك في نفس الامر والتَّحقيق يابأه لاستناد الحوادث في انفسها الى عللٍ تجبُّ بها وتمتنع دونها و انتهاء تلك العلل الى علَّةٍ اولى، يجب لذاته كما بيَّن في العلم الالهى فلا التَّعين من شرط التَّنَاقُض ولا عدمه، بل من شرطه الاقسام كيف كان ولذلك قال الشيخ: «بعينه او بغير عينه»، ثم اكده بقوله: «حتَّى لا يخرج الصَّدق والكذب منهما»، فاشار بقوله: «وان يتعيَّن في بعض المُمَكَّنات عند جمهور القوم»، الى ما ذكرناه من رأيهم فيه.

قوله: «و اما يكون التَّقابل في السَّلب والايجاب اذا كان السَّالب فيهما<sup>١</sup> يسلُب الموجب كما أوجب فانه اذا اوجب شيءٌ وكان لا يصدُق فانَّ معنى انه لا يصدُق هو انَّ الامر ليس كما أوجب، وبالعكس اذا سلب شيء فلم يصدُق فمعناه انَّ مخالفة الایجاب كاذبةٌ ولكنَّه قد يتفق ان يقع الانحراف عن مراعاة التَّنَاقُض لوقوع الانحراف عن مراعاة التَّقابل، ومراعاة التَّقابل ان تراعى في كلِّ واحدةٍ من القضيتين ما تراعيه في الأخرى حتَّى يكون اجزاء القضية في كلِّ واحدةٍ منهما هي التي في الأخرى حتَّى يكون معنى المحمول والموضوع وما يشبههما والشرط والاضافة والكلَّ والجزء والقوة والفعل والمكان و لازمان».

**اقول:** يُريد ان يبيِّن الجهة المذكورة في حدِّ التَّنَاقُض التي لذاتها تقتضي اقتسام الصَّدق والكذب، وهى تقابل السَّلب والايجاب وحده في المخصوصات ومع شرطٍ آخر في المحصورات.

فبيِّن اولاً معنى التَّقابل وثانياً انَّ الصَّدق والكذب، كيف يتعلَّقان بالمتقابلين ثمَّ بيِّن انَّ

يخرجان عنهما وهو تأكيدٌ لاقتسام الصَّدق والكذب، فأنهما ان صدقا، خرج الكذب عنهما وان كذبا، خرج الصَّدق عنهما، م. ١ - منها خ ل.

الانحراف عن التقابل يقتضى الانحراف عن التناقض، ثم شرع فى بيان شرائط التقابل و بين أنها بالاجمال شىء واحد، و هو ان يراعى فى كُلِّ واحدة من القضيتين ما يراعى فى الأخرى، حتّى يكون اجزاء القضيتين متّحدة و بالتفصيل شرائط كثيرة منها الثمانية المشهورة؛ اثنان منها الاتّحاد فى الشّروط الستة المذكورة فى آخر التّهج الثالث و هى: الاتّحاد فى الشّروط و فى الاضافة و فى الجزء و الكلّ و فى القوّة و الفعل و فى المكان و الزّمان.

قوله: «و غير ذلك ممّا عددناه غير مختلف».

يُريد به السّور و الجهة و الارتباط كالانفصال و الاتّصال و نحوها فإنّ الاختلاف فى كلّ واحدٍ منها يقتضى الانحراف عن التقابل.

قال الفاضل الشّارح: انّ هذه الستة ترجع الى اتّحاد الموضوع و المحمول، فإنّ الاختلاف فى الشّروط كما فى قولنا: الاسود جامعٌ للبصر، اى مع السّواد و ليس بجامع اى لا مع السّواد، و فى الجزء و الكلّ كقولنا: الزنجى اسود، اى فى بشرته و ليس باسود، اى فى سنّه راجع الى الاختلاف فى الموضوع، و الاختلاف فى الاضافة كما فى قولنا: زيدٌ أبٌ، اى لعمر، و ليس بأب اى لبكر، و فى القوّة و الفعل، كما فى قولنا: السّيف قاطعٌ، اى بالقوّة و ليس بقاطع اى بالعفل و فى المكان كما فى قولنا: زيدٌ جالس، اى فى الدّار و ليس بجالس اى فى السّوق، و فى الزّمان كما فى قولنا: زيدٌ موجودٌ اى الآن و ليس بموجودٍ اى وقتاً آخرًا راجع الى المحمول.

و اقول: أنّهما قد تقع بحيث تتعلّق بالمفردات<sup>١</sup> و حينئذٍ تتعلّق اما بالموضوع وحده،

١ - قوله: «اقول أنّها قد تقع بحيث تتعلّق بالمفردات»، لا شكّ انّ تلك الامور، كما يصحّ اعتبارها للموضوع، كذلك يصحّ اعتبارها للمحمول و اقلّه عند عكس القضية فلا وجه لتخصيص بعضها بالموضوع و بعضها بالمحمول. و ايضاً يمكن ان يتعلّق بالحكم نفسه كقولنا: الشّمس يجفّ عند عدم البرودة و لا يجفّف عند البرودة. فان قيل لا نسلم ان هذا الاعتبار يتعلّق بالحكم بل اما بالموضوع و اما بالمحمول.

و الجواب ان تعليقه باحدهما لا بالحكم نفسه، مشتمل على تعسفٍ عظيم، لأنّه اذا تأمل هذا

او بالمحمول وحده، كما ذكر أَلَا أَنَّ الْمُفْرَدَاتِ الَّتِي تَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ هَذِهِ الْأُمُورِ، تَحْصُلُ لِأَنَّ تَوْضِعَ، وَتَصْلَحُ لِأَنَّ تَحْمِلَ فَتَخْصِيصُ الْبَعْضُ بِأَحَدِهِمَا، دُونَ الْآخَرِ، مِمَّا لَا وَجْهَ لَهُ، وَ قَدْ تَقَعُ بِحَيْثُ تَتَعَلَّقُ بِالْحُكْمِ نَفْسُهُ مِنْ غَيْرِ تَخْصِيصٍ بِأَحَدِ جُزْئِيهِ مِثْلًا إِذَا قُلْنَا: الشَّمْسُ تَجْفَفُ الثَّوْبَ النَّدَى، أَيْ إِنْ لَمْ يَكُنِ الْهَوَاءُ بَارِدًا شَدِيدًا وَ لَا تَجْفَفُ أَيْ كَانَ بَارِدًا لِيُمْكِنَ عَدَمُ بَرُودَةِ الْهَوَاءِ، جُزْءٌ مِنَ الشَّمْسِ الَّتِي هُوَ الْمَوْضُوعُ وَ لَا مِنْ قَوْلِنَا: تَجْفَفُ الثَّوْبَ النَّدَى الَّذِي هُوَ الْمَحْمُولُ، بَلْ كَانَ شَرْطًا فِي وَجُودِ الْحُكْمِ وَ عَدَمِهِ.

فَإِنْ قِيلَ: الشَّمْسُ مَعَ بَرُودَةِ الْهَوَاءِ، هِيَ غَيْرُ الشَّمْسِ مَعَ عَدَمِ الْبَرُودَةِ، أَوْ قِيلَ: تَجْفِيفُ الثَّوْبِ مَعَ الْبَرُودَةِ غَيْرِهِ، مَعَ عَدَمِهَا حَتَّى يَصِيرُ الشَّطْرُ جُزْئًا مِنْ أَحَدِهِمَا، كَانَ تَعْسَفًا. وَ بِالْجُمْلَةِ كَانَ غَيْرَ مَا تَمَثَّلُ بِهِ مِنَ الْأَسْوَدِ مَعَ السَّوَادِ وَ لَا مَعَ السَّوَادِ، فَإِنَّ هَذَيْنِ الشَّرْطَيْنِ يَتَعَلَّقَانِ بِالْأَسْوَدِ وَحْدَهُ، وَ كَذَلِكَ إِذَا قُلْنَا السَّقْمُونِيَا مَسْهَلٌ أَيْ بِبِلَادِنَا وَ لَيْسَ مَسْهَلٌ أَيْ بِبِلَادِ التُّرْكِ، لَمْ يَكُنِ الْكُونُ بِتِلْكَ الْبِلَادِ جُزْئًا مِنَ السَّقْمُونِيَا وَ لَا مِنَ الْمَسْهَلِ، بَلْ يَخْتَلِفُ الْحُكْمُ بِحَسَبِهِمَا، وَ الْحَاصِلُ أَنَّ اعْتِبَارَ هَذِهِ الْأُمُورِ حَيْثُ تَعَلَّقَ بِالْحُكْمِ غَيْرِ اعْتِبَارِهَا مِنْ حَيْثُ تَعَلَّقَ بِأَجْزَائِهِ، وَ الْمُرَادُ هِيْهُنَا اعْتِبَارُ تَعَلُّقِهَا بِالْحُكْمِ حَتَّى يَكُونَ اعْتِبَارُهَا مُبَايِنًا لِاخْتِبَارِ أَجْزَاءِ الْقَضِيَّةِ.

الاعتبار، علم أنه راجع إلى نفس الحكم و أيضاً فكما أمكن تعليق هذا الاعتبار بأحد الطرفين فلا شك في إمكان تعليق الحكم و تعليقه بالحكم مغاير لتعليقه بالطرفين و بهذا القدر يحصل المطلوب إذا المطلوب وجود اعتبار يتعلق بنفس الحكم. و إليه أشار بقوله: «و الحاصل أن اعتبار هذه الأمور من حيث ما يتعلق بالحكم الخ» و من الشروط الاختلاف في الكمية، لجواز اجتماع الكلّيتين على الكذب و الجزئيتين على الصدق في مادة الامكان، فإن قلت الكلّيتان في مادة الامكان صادقتان لصدق قولنا: كلّ انسان كاتب بالامكان، مع صدق قولنا: لا شيء من الانسان بكاتب بالامكان، فنقول: البحث ليس من اختلاف الجهة، بل عن اختلاف الكمية، فلا اعتبار للجهة هنا فالكلّيتان كاذبتان، أما الاول فلصدق قولنا: بعض الانسان كاتب و الجهة غير معتبرة في هذا البحث، كذا قيل و الاولى بيان كذب الكلّيتين و صدق الجزئيتين في مادة يكون المحمول فيها اعم، م.

قوله: «فان لم يكن لا قضيّة شخصيّة احتيج ايضاً الى ان يختلف القضيتان في اكميّة اعني في الكليّة و الجزئية كما اختلفنا في الكيفيّة يعنى الاجياب و السلب و اّلا امكن ان لا يفتسما الصدق و الكذب بل يكذبان معاً مثل الكليتين في مادة الامكان مثل قولنا: كلّ انسان كاتب و ليس و لا واحد من الناس بكتاب، او يصدقان معاً مثل الجزئيتين في مادة الامكان ايضاً مثل قولنا: بعض الناس كاتب و بعض الناس ليس بكتاب، بل التناقض في المحصورات أنّما يتم بعد الشرط المذكور<sup>١</sup> بان يكون احدى القضيتين كليّة و الأخرى جزئية».

**اقول:** يُريد ان يبيّن أنّ المحصورات المتقابلة مع اختلافها في الكيفيّة، و مع حصول الشّرايط الثمانية فيها، لا تتناقض اّلا مع شرط آخر و هو الاختلاف في الكميّة و ذلك لانّ المتفقين فيها قد يصدقان معاً كالجزئيتين في مادة الامكان، و قد يكذبان معاً كالكليّتين فيها ايضاً فذلك الاختلاف بتلك الشّرايط و ان كان مقتسماً للصدق و الكذب في مواد آخر كموادّ الوجوب و الامتناع، لكنّه لا يقتضى الاقتسام لذاتيّه و اّلا لكان مقتسماً فسي جميع المواضع.

قوله: «ثم بعد تلك الشرائط قد يحوج فيما يُراعى له جهة الى شرائط تحقّقها» يريد انّ ذوات الجهة، مفتقرة الى شرائط آخر تزيد على هذه التسعة على ما نحقّقها.

قوله: «فليكن الموجبة اولاً كليّة و لنعتبر في الموادّ، فنقول: اذا قلنا: كلّ انسان حيوان، ليس بعض الناس بحيوان، كلّ انسان كاتب، ليس بعض الناس بكتاب، كلّ انسان حجر ليس بعض الناس بحجر، وجدنا احدى القضيتين صادقةً و الأخرى كاذبة، و ان كان الصادق في الواجب غير ما في الآخرين، وليكن ايضاً السالبة هي الكليّة و لنعتبر كذلك فنقول: اذا قلنا: ليس و لا واحد من الناس بحيوان، بعض الناس حيوان، و ليس و لا واحد من الناس بحجر، بعض الناس حجر، و ليس و لا واحد من الناس بكتاب، بعض الناس كاتب، وجدنا الاقتسام ايضاً حاصلًا، و اعتبر من نفسك الصادق و الكاذب في كلّ

مادة.

يُريد امتحان المحصورات المتناقضة في المواد الثلاثة فأورد امثلتها، وكان الصادق هو الموجبة في مادة الوجوب، والسالبة في مادة الامتناع، والجُزئية في مادة الامكان، والكاذبة ما يقابلها.

قوله: «و المناسبات الجارية في مختلفات الكيفية و الكمية» جرت العادة بأن يوضع لها لوح، فمختلفتا الكيفية، متفقتا الكمية ان كانتا كليتين سميتا متضادتين، لجواز اجتماعهما على الكذب، دون الصدق وهو في مادة الامكان وان كانتا جُزئيتين سميتا «داخلتين» تحت التضاد، لدخولهما تحت الكلّيتين وهما يجوز ان يجتمعا على الصدق، دون الكذب كما في تلك المادة بعينها، ومتفقتا الكيفية مختلفتا الكمية وهما الواقعتان في الطّوال سميتا «متداخلتين» لدخول احدهما في الآخر، ومختلفتا هما معاً وهما المتناظرتان<sup>١</sup> سميتا «متناقضتين» لامتناع اجتماعهما على الصدق والكذب، في شيء من المواد.

### • اشارة •

#### الى التناقض الواقع بين المطلقات

#### و تحقيق نقيض المطلق و الوجودي

«انّ الناس قد أفتوا على سبيل التحريف<sup>٢</sup> و قلة التأمل انّ للمطلقة نقيضاً من المطلقات و لم يراعوا فيه الا الاختلاف في الكمية و الكيفية و لم يتأملوا حقّ التأمل، انه كيف يمكن أن يكون احوال الشروط الأخرى حتى يقع التقابل فانه اذا عني بقولنا كل «ج»، «ب» انّ كل واحد من «ج» «ب» من غير زيادة كل وقت أى اريد اثبات «ب» لكل عدد «ج» من غير زيادة كون ذلك الحكم فى كل واحد من «ج» فى كل وقت و ان لم يسمع ذلك لم يجب أن يكون قولنا كل «ج»، «ب» يناقضه قولنا ليس بعض «ج»، «ب» فيكذب اذا صدق ذلك و يصدق اذا كذب ذلك، بل و لم يجب ان لا يوافقه فى



الصدق ما هو مصاد له أعني؛ السَّلب الكليّ فإنَّ الإيجاب على كلِّ واحدٍ اذا لم يكن بشرطِ كلِّ وقتٍ جاز أن يصدق معه السَّلب عن كلِّ واحدٍ، او عن البعض اذا لم يكن في كلِّ وقتٍ.

زعم جمهور المنطقيين أنَّ المطلقات، تتناقض اذا تخالفت في الكيف والكمّ معاً و غفلوا عن شروطٍ يختصّ بذوات الجهة، لا تصيرُ بدونها متناقضة، و الحق أنَّ المطلقات المتخالفة في الكيف والكمّ، عامّة كانت او خاصّة، قد يجتمع على الصدق بل المتضادة التي هي اشدّ القضايا امتناعاً عن الجمع على الصدق قد يجتمع ايضاً عليه اذا كانت مطلقة، و ذلك اذا كانت المادّة وجوديّة لا دائمة، فإنَّ الحكم فيها<sup>١</sup> بايجاب مطلق و بسلب مطلق، يصدق معاً في قولنا: كلّ انسان نائم و بعضهم او كلّهم، ليس بنائم.

قوله: «بل وجب ان يكون نقيض قولنا كلّ ج»، «ب» بالاطلاق الأعمّ بعض ج» دائماً ليس بـ«ب» و نقيض قولنا لا شيء من ج»، «ب» الذي بمعنى كلّ ج» ينفي عنه «ب» بلا زيادة هو قولنا: بعض ج» دائماً هو «ب» وانت تعرف الفرق بين هذه الدائمة و الضّروريّة، و نقيض قولنا: بعض ج»، «ب» بهذا الاطلاق هو قولنا كلّ ج» دائماً يسلب عنه «ب» و هو يطابق اللفظ المستعمل في السَّلب الكليّ و هو أنّ لا شيء من ج»، «ب» بحسب المتعارف المذكور و نقيض قولنا ليس بعض ج»، «ب» هو قولنا: كلّ ج» دائماً هو «ب».

لما ابطال قولهم، حاول تحقيق الحقّ فيه و بيّن أنّ نقيض المطلقة العامّة، هي الدائمة المخالفة في الكيف التي تعمّ الضّروريّة و غيرها<sup>٢</sup> و ذلك لأنّ الاقسام العقلية للمُطلقة

١ - «عليها» خ، ل.

٢ - قوله: «بيّن أنّ نقيض المُطلقة العامّة هي الدائمة المُخالفة في الكيف التي تعمّ الضّرورية و غيرها»، و ذلك لأنّ الاقسام لما انحصرت في الثلاثة على ما هو ظاهر، و المُطلقة يتناول القسمين، كان نقيضها بالضّرورة القسم الثالث، اذ عند رفعها يتحقّق ذلك القسم، و عند وجودها لم يتحقّق و إلّا لزم تداخل الاقسام المتباينة و أنّه محال فنقيض كلّ ج»، «ب» بالاطلاق بعض ج» ليس «ب» دائماً و نقيض بعض ج»، «ب» كلّ ج» دائماً يسلب عنه «ب» و هو يطابق

العامة، هي اما دوام ايجاب ضرورياً كان او لم يكن، واما دوام سلب ضرورياً كان او لم يكن، واما وجود خالٍ عن الدوام، والمطلقة العامة الايجابية تشتمل على الاول والثالث وتخلّى عن الثاني، والسلبية تشتمل على الثاني والثالث وتخلّى عن الاول، فالمقابل للايجابية هي الدائمة السلبية، وللسمية هي الدائمة الموجبة فاذن المقابلة للمطلقة العامة هي الدائمة المخالفة في الكيف ولا يجوز ان يكون نقيضها ضرورية مخالفة لاثهما تكذبان معاً ان كانت المادة دائمة لا ضرورية مخالفة للمطلقة ووافقة للضرورية. اما المطلقة فاثما تكذب لان المادة دائمة مخالفة لها واما الضرورية فلانها لا ضرورية الشيخ اورد المحصورات الاربع بالتفصيل وابتداء بالكليتين وبيّن ان نقيضهما الدائمات الجزئيتان، ثم قال:

«وانت تعرف الفرق بين هذه الدائمة والضرورية»، يعنى: تناول الدائمة لها ولغيرها، واثما قال ذلك، لان الفرق بينهما في الجزئيات ظاهر، ثم قال: «و نقيض قولنا بعض «ج»، «ب» بهذا الاطلاق هو قولنا كل «ج» دائماً يسلب عنه «ب» وهو يطابق اللفظ المستعمل في السلب الكلي وهو أنه لا شيء من «ج»، «ب» بحسب التعارف المذكور»، الى قوله: «كل «ج» دائماً هو «ب» وفيه نظر».

وهو ان السالبة الكلية من الدائمة والمطلقة العرفية، اثما تتطابقان في اعتبار الدوام والاشتغال على الضرورة واللاضرورة، وتختلفان في ان الحكم في احديهما بحسب الذات وفي الأخرى بحسب الوصف، فاذن ليستا بمطابقتين على الاطلاق ولو كانتا متطابقتين مطلقاً لكان المطلقة العرفية اذا تخالفنا وليس كذلك على ما يجيء بيانه:

قوله: «واما المطلقة التي هي اخص وهي التي خصصناها نحن باسم الوجودية»

اللفظ المستعمل في السلب الكلي، اي السالبة العرفية. وفيه نظر، لان الدوام في الدائمة بحسب الذات، والدوام في العرفية بحسب الوصف، فهما ليسا بمطابقتين على الاطلاق، بل اثما يتطابقان في اعتبار الدوام والاشتغال على الضرورة وذلك لا يوجب المطابقة وهذا ضعيف، لجواز ان يكون المراد، المطابقة من بعض الوجوه، م.

قد ذكرنا: ان الوجودى، تارةً يعتبرُ فيه اللا ضرورة و تارةً يعتبرُ فيه اللادوام<sup>١</sup> والمُطلق العام، أمّا يفضلُ على الاول بالضرورى الذاتى، وعلى الثانى بالدائم المحتمل للضرورى، فنقيضهما، نقيضُ المطلق العامّ مضافاً الى ما يختلفان فيه<sup>٢</sup>، متاً هو داخل فى المطلق العامّ أعنى نقيض الوجودى اللا ضرورى أمّا ضرورى موافق و أمّا دائم مخالف، و نقيض الوجودى اللادائم، دائم أمّا موافق او مخالف. و اعلم أن الجهات المتباينة، اذا وقعت فى نقيض قضية ذات جهة واحدة - كما وقعت ههنا - فالواجب ان يوضع موضع ذلك النقيض قضية واحدة، على وجه لا يخلوا الحكم فيها عن احدى تلك الجهات، لو امكن.

١ - قوله: «قد ذكرنا ان الوجودى تارةً يعتبرُ فيه الضّرورة و تارةً يعتبرُ فيه اللادوام»، يكون نقيضها احدى الدائميتين لانّ الاقسام، لما انحصرت فى الثلاثة دوام الايجاب، و دوام السلب، و الوجود الخالى عن الدوام و الوجودية الدائمة، هى القسم الثالث فيكون احدى القسمين فيكون احدى القسمين الأخرى أمّا دوام الايجاب او دوام السلب فيكون نقيضها نقيضُ المطلقة مع ما يفضل المطلقة عليها، فإنّ المطلقة الموجبة تفضل على الوجودية الموجبة بأنّها تتناول دوام الايجاب و نقيضها اما أنّه تفضل الوجودية فلتناوله الدائميتين فنقيضها نقيض المطلقة مع الفضل عليها و هو دوام السلب، و كذلك المطلقة السالبة تفضل على الوجودية السالبة بدوام سلب نقيضها، فيكون نقيضها نقيض المطلقة مع ما يفضل هى عليها و هو دوام السلب، و ان اعتبر فيها اللا ضرورة و المطلقة تفضل عليها بالضرورة الموافقة فيكون نقيضهما أمّا دائمة او ضرورة موافقة فاذا قلنا بالوجود كلّ «ج»، «ب» فيكون نقيضه، ليس دائماً بالوجود كل «ج»، «ب» بل أمّا دائماً بعض «ج»، «ب» او «ب» مسلوبة عنه، و اما النسخة المشتملة على الضّرورة فليست مصححة لما تقدّم و ما تأخر، أمّا ما تقدّم فلانّ القضية التى خصصها الشيخ باسم الوجودية هى الوجودية اللادائمة، و أمّا ما تأخر، فهو ما قال الشارح انّ باقى المحصورات فى الوجودية اللادائمة و اذا قلنا بعض «ج»، «ب» على ذلك الوجه فنقيضه لا شىء من «ج» أمّا هو بالوجود «ب» بل أمّا كل «ج»، «ب» دائماً أو لا شىء من «ج»، «ب» دائماً و نقيض قولنا: ليس بعض «ج»، «ب» أى ليس بهذا المعنى هو قولنا كل «ج» أمّا دائماً «ب» و أمّا ليس «ج»، «ب» و اعلم ان أخذ نقيض السالبة الجزئية صواب، و اخذ نقيض الموجبة ليس بصواب، لانّ التّرديد بين نقيض الجزئيتين فى كلّ واحد، كافٍ فى نقيض الجزئية، و التّرديد بين الكلّيتين ليس بكافٍ على ما هو المشهور. م.

قوله: «فإذا قلنا فيها كلّ «ج»، «ب» اى على الوجه الذى ذكرناه كان نقيضه ليس أمّا<sup>١</sup> بالوجود كلّ «ج»، «ب» بل أمّا بالضرورة بعض «ج»، «ب» او «ب» مسلوب عنه كذلك».

و فى بعض النسخ: «بل أمّا دائماً بعض «ج»، «ب» او «ب» مسلوب عنه كذلك»، و الصحيح هو الأخير وحده و ذلك لأنه نقيض الوجودى اللادائم، و الأول ليس بنقيض لأحد الوجوديين، بل أمّا هو نقيض الممكن الخاص، فلعلّ السهو أمّا وقع من الناسخين، و ممّا يدلّ على ان الحق هو الاخير أنّه اورد فى نقائض باقى المحصورات دوام الطرفين لا ضرورتهما.

قوله: «و اذا قلنا فيها: ليس و لا شيء من «ج» «ب» اى على الوجه الذى ذكرناه، كان نقيضه المقابل له ما يفهم من قولنا بعض «ج» دائماً له ايجاب «ب» او سلبه عنه، لأنّه اذا سبق الحكم ان كلّ «ج» ينفى عنه «ب» وقتاً مالا دائماً يقابله ان يكون نفى دائماً او اثبات دائماً و لا نجد له قضية لا قسمة فيها مقابله او يعسر وجودها».

اى لا تجد قضية تشتمل على الدائمتين المختلفتين لا قسمة فيها بالسلب و الايجاب، لأنهما<sup>٢</sup> لا تتداخلان او يعسر وجودها كما لو وضعت جهة تشتمل على الدائمتين المختلفتين فقط، ثم قيل: فى هذا الموضع ان الحكم على بعض «ج» بـ«ب» بتلك الجهة.

قوله: «و نقيض قولنا بعض «ج»، «ب» بهذا الوجه، لا شيء من «ج» أمّا هو بالوجود «ب»<sup>٣</sup> بل أمّا كلّ «ج»، «ب» دائماً او لا شيء من «ج»، «ب» دائماً و نقيض قولنا: ليس بعض «ج»، «ب» اى ليسية بهذا المعنى هو قولنا كلّ «ج» أمّا دائماً «ب» و أمّا دائماً ليس بـ«ب».

و ذلك ظاهر.

١ - «أمّا» خ، ل. ٢ - «فى الكلّ و البعض» خ، ل.

٣ - «ليس أمّا بالوجود شيء من «ج»، «ب»» خ، ل.

و اعلم ان قولنا: كل «ج» دائماً اما «ب» و اما ليس «ب» يصدق في ثلاثة مواضع،  
حدها ان يكون ايجابه على كل «ج» دائماً، و الثاني ان يكون سلبه عن كل «ج» دائماً، و  
الثالث ان يكون ايجابه على البعض و سلبه عن الباقي دائمين.

قوله: «و لا تظن ان قولنا ليس بالاطلاق شيء من «ج»، «ب»<sup>١</sup> الذي هو نقيض قولنا  
بالاطلاق شيء من «ج»، «ب» هو في معنى قولنا بالاطلاق ليس شيء من «ج»، «ب» لان  
الاول قد يصدق مع قولنا بالضرورة كل «ج»، «ب» و لا يصدق معه<sup>٢</sup> الآخر.  
يريد ان سلب الاطلاق الذي هو نقيض الاطلاق، ليس هو اطلاق السلب الذي هو احد  
قسمي الاطلاق فان سلب الاطلاق يقع على ضرورة المخالفة و سلب الاطلاق الخاص،  
يقع على الضرورتين جميعاً و اطلاق السلب لا يقع عليهما و قد مر بيان هذا مرة أخرى

١ - قوله: «و لا تظن ان قولنا ليس بالاطلاق شيء من «ج»، «ب»، يُريد الفرق بين سلب  
الاطلاق و اطلاق السلب، و الاطلاق اما عدمي و اما وجودي، اما سلب اطلاق الوجود الايجاب،  
فالفرق بينه و بين اطلاق السلب الوجودي، ان الاول يصدق مع الضرورة الموافقة للاطلاق في  
الكيف و هي الضرورة الموجبة، و مع الضرورة المخالفة و هي الضرورة السالبة. لا يقال: سلب  
الاطلاق الوجودي، اما بانتفاء الجزء الاول و حينئذ يصدق السالبة الدائمة و هي تجتمع مع  
الضرورة السالبة، و اما بانتقاء الجزء الثاني فيصدق الموجبة الدائمة و هي تجتمع مع الضرورة  
الموجبة فسلم الاطلاق الوجودي، يقع على الضرورتين بخلاف اطلاق السلب الوجودي، لانه  
يشتمل على الثبوت بالفعل، فلا يتناول الضرورة المخالفة على اللاتبوت بالفعل، فلا يتناول  
الضرورة الموافقة و اما سلب الاطلاق العام الايجابي، فهو يقع على الضرورة المخالفة بلا اطلاق  
في الكيف و هي الضرورة السالبة لانه صلب دائم و هو يقع على السالبة الضرورية بخلاف اطلاق  
السلب، فانها لا يقع على الضرورة المخالفة للاطلاق في الكيف فان الضرورة المخالفة له هي  
الضرورة الموجبة و اطلاق السلب اعني السالبة المطلقة لا يقع عليها فقد ظهر الفرق في الاطلاق  
العام و الوجودي، لكن مراد الشيخ ههنا، الفرق في الاطلاق الوجودي، فانه قال: «الاول يصدق  
مع قولنا بالضرورة كل «ج»، «ب» و سلب الاطلاق اما يصدق مع الضرورة الموجبة، لو كان  
سلب الاطلاق الوجودي و اليه اشار الشيخ بقوله: «و قد مر بيان هذا مرة أخرى»، حتى قال: «و  
السالبة الوجودية» الخ، م. ٢ - «مع» خ. ل.

حين قال و السالبة الوجودية التي بلا دوام هي غير سالبة الوجود بلا دوام.

قوله : «فان اردنا ان نجعل للمطلقة نقيضاً من جنسها كانت الحيلة فيه ان يجعل المطلقة اخص مما يوجهه نفس الایجاب او السلب المطلقين، وذلك - مثلاً - ان يكون الكلّي الموجب المطلق هو الذي ليس انما الحكم على كل واحد فقط بل وفي كل زمان كون الموضوع على ما وصف به و وضع معه على ما يجب ان يفهم من المعناد في العبارة عنه في السالب الكلّي حتى يكون قولنا كل «ج»، «ب» انما يصدق اذا كان كل واحد من «ج»، «ب» وفي كل زمان له «ج» وفي كل وقت حتى اذا كان في وقت ما هو موصوفاً بأنه «ج» بالضرورة او غير الضرورة وفي الوقت لا يوصف به «ب» كان هذا القول كاذباً كما يفهم من اللفظ المتعارف في السلب الكلّي».

الباعث على هذا، ان المعلم الاول وغيره، قد يستعملون في القياسات المطلقة نقاض بعض المطلقات على انها مطلقة، ولذلك حكم الجمهور بأنها تتناقض فلما ابطله الشيخ اراد ان يجعل لذلك محملاً فتمسك بحيلتين اوليهما، حمل المطلقة على العرفية وهو ان يكون الحكم دائماً بدوام وصف الموضوع وحينئذ يكون هذا المطلق، اخص من المطلق العام والحال بينه وبين المطلق الخاص، مختلف في العموم فانه يشمل الضروري والدائم بخلاف المطلق الخاص، والمطلق الخاص يشمل اللادائم بحسب الوصف بخلافه.

قوله : «و اذا اتفقنا على هذا كان قولنا ليس بعضه «ج»، «ب» على الاطلاق نقيضاً للسالبة الكلية».

هذا موضع بحث و نظر<sup>١</sup> لانه ان اراد به ان المطلقات العرفية متناقضة كان باطلاً فان

١ - قوله : «هذا موضع بحث و نظر»، لان المطلقة التي جعلها نقيضاً للعرفية، اما ان تكون عرفية او مطلقة عامة او خاصة فان كانت عرفية فالمطلقات العرفية، لا تتناقض لجواز اجتماعها على الكذب، حيث يكون الحكم لا دائماً بحسب الوصف ايجاباً او سلباً، وان كانت مطلقة عامة او خاصة، فلا تتناقض ايضاً لجواز اجتماعها على الصدق، والجواب ان المراد لا هذا ولا ذاك، فان الشيخ لما اراد ان يعين للمطلقة نقيضاً من جنسها، اعتبر المطلقة عرفية، حتى يكون لها بعض

دوام الايجاب بحسب الوصف، لا يُناقض دوام السلب بحسبه، لاحتمال كون الحكم لا دائماً بحسبه ايجاباً او سلباً، وان اراد به انّ المطلقة العرفيّة يناقضها المطلقة العامّة او الخاصّة كان ايضاً باطلاً لأنهما تجتمعان على الصدق عند كون الحكم عرفياً لا دائماً بحسب الذات موافقاً للمطلقة العرفيّة فان المطلقة العرفيّة يصدق معه لكونه عرفياً و المطلقة العامّة و الخاصّة المخالفة تصدقان ايضاً معه لكونه لا دائماً بحسب الذات، بل الحقّ فيه انّ نقيض المطلقة العرفيّة هو مطلقة عامّة وصفيّة مخالفة وذلك لانّ الدوام يقابل الاطلاق العامّ، فلما كان الدوام ههنا بحسب وصف الموضوع، فينبغي ان يكون الاطلاق العامّ ايضاً بحسبه، لوجوب اتّحاد الشرط في طرفي النقيض - كما مرّ - وهذا الاطلاق يشمل الدوام المخالف و اللادوام كليهما بحسب الوصف و هو اخصّ من الاطلاق العامّ بحسب الذات بالعرفيّ اللادائم المخالف.

قوله : «لكنّا، نكون قد شرطنا زيادة على ما يقتضيه مجرّد الاثبات و النفي»

من جنسها و المطلقة الحينيّة، نقيض لها من جنسها، لأنّها و العرفيّة داخلتان تحت المطلقة الوصفية، اعني التي يكون الحكم فيها بحسب الوصف، سواء كان في جميع اوقات الوصف، او في بعضها و كأنه اشار اليه بقوله: «حتّى اذا كان في وقت ما هو موصوفاً بـ«ج» بالضرورة او غير الضرورة و في ذلك الوقت، لا يوصف بـ«ب» كان هذا القول كاذباً»، فأنّه يفهم منه انّ كذب الموجبة العرفيّة، أنّما هو بالسلب في بعض اوقات الوصف و ايضاً سيقول انّ الدائمة مناقضتها، تجري على نحو مناقضة الوجوديّة، بحسب الحينيّة الاولى و تقرب منها و هذا صريح في انّ نقيض العرفيّة هو الاطلاق الوصفى، و هذا الاطلاق، اى الاطلاق الوصفى الحينى، الذى هو نقيض العرفى، يشتمل الدوام المخالف في الكيفيّة للعرفى و اللادوام كليهما، بحسب الوصف - مثلاً - اذا كان العرفى، موجباً فنقيضه سالبة ومعناها السلب في بعض اوقات الوصف، فهو يتناول السلب في جميع اوقات الوصف و هو الدوام المخالف بحسب الوصف و السلب في بعضها دون بعض و هو اللادوام بحسب الوصف و هو اى الوصف الحينى، اخص من الاطلاق العام، بحسب الذات، فأنّه يتناول العرفى اللادائم المخالف و هو الحكم في جميع اوقات الوصف لا دائماً بخلاف الحينيّة و أنّما قيل الاطلاق، بحسب الذات احترازاً عن الاطلاق العامّ، بحسب الوصف، فأنّه هو الوصفى الحينى بعينه، م.

اى كان الاطلاق أولاً عبارة عن مجرد الاثبات والتفى و هيئنا قد لحقه شرط ما هو الدوام بحسب الوصف.

قوله: «و مع ذلك فلا يعوزنا<sup>١</sup> مطلق وجودى بهذا الشرط»  
قد ذكرنا ان لمحصلى اهل هذه الصناعة فى تفسير الاطلاق رأيين: احدهما انه يشمل<sup>٢</sup> الضرورى كما ذهب اليه ثامسطيوس وهو العام والثانى انه لا يشمل<sup>٣</sup> كما ذهب اليه الاسكندر وهو الخاص. والشيخ اراد ان يبين ان كل واحد من الرأيين يمكن ان يخص على الوجه الذى ذهب اليه ههنا حتى يتمشى التناقض فى المطلقات بحسب الرأيين جميعاً، وبيانه ان العرفى يمكن ان يؤخذ متناولاً للضرورة ويكون عاماً، ويمكن ان يكون غير متناول لها ويكون خاصاً، فالمطلق العام العرفى، يوافق رأى الاول، والخاص وهو العرفى الوجودى، يوافق الاسكندرى.

قوله: «لانه ليس اذا كان كل «ج»، «ب» كل وقت يكون فيه «ج» يكون بالضرورة مادام موجود الذات فهو «ب» وقد عرفت هذا»  
يعنى: ليس اذا صدق العرفى يجب ان يصدق الضرورى الذاتى بل قد يصدق العرفى و

١ - قوله: «و مع ذلك فلا يعوزنا»، كأن سائلاً يقول: أنك مهدت حيلة فى المطلقات البسيطة، حتى اخذت لها نقايض من جنسها، فكيف تمهد الحيلة فى المطلقات المركبة؟ اجاب باننا لم نحتج فى اخذ نقايض المطلقات المركبة من جنسها، فليس المراد ان كل مطلقة لها نقايض من جنسها، بل ذلك فى بعض المطلقات، والحيلة المذكورة كافية، ولئن سلمناه، لكن كما مهدنا الحيلة ثمة كذلك امكننا ان نهد ههنا بان نقيم مقام المطلقة الوجودية العرفية الخاصة، حتى يكون نقايضها حينية مطلقة مخالفة او ضرورية موافقة وهذا الجوابان مستفادان من قوله: «فلا يعوزنا» لان الاعواز فى اللغة: الاحتياج الى شىء و عدم الاقتدار عليه، فانتفائه اما بعدم الاحتياج اليه و اما بوجود الاقتدار عليه و اما حمل العرفية الخاصة منها على العرفية اللازمة، لا للدائمة لقوله: «لانه ليس اذا كان كل «ج»، «ب» كل وقت يكون فيه «ج» بالضرورة مادام موجود الذات فهو «ب»، وهو ظاهر الدلالة على ذلك، م.



لا يصدق الضروريّ و ذلك حين كونه وجوديّاً فالعُرفيّ الوجودى، مطلقٌ غير ضرورى، كما ذهب اليه الاسكندر مع أنّه يتناقض فى جنسه، و تقيضُهُ هو نقيض العُرفيّ العامّ مضافاً الى الضرورىّ الذاتى الموافق.

قوله: «القوم الذين سبقونا لا يمكنهم فى امثلهم و استعمالاتهم ان يصلحونا على مثل هذا، و بيان هذا فيه طول».

يريد انّ جمهور المنطقيّين لا يمكنهم التخلص عمّا ذهبوا اليه و هو القول بكون المطلقات متناقضة على الاطلاق و ذلك لأنهم لا يمكنهم ان يحملوا المطلق المذكور فى التّعليم الاوّل على ما ذهبنا اليه فى جميع المواضع، فانّ من امثلة التّعليم الاوّل للمطلقات قوله: كلّ مستيقظ نائم و كلّ نائم، مستيقظ و ما يجرى مجريهما، ممّا لا يمكن حمله على العرفيّ و كذلك فى الاستعمالات فانّ فى التّعليم الاوّل قد استعمل المُطلقة حيث لا يمكن استعمال العُرفيّة هناك.

قوله: «و ان كانت الحيلة ايضاً ان يجعل قولنا كلّ «ج»، «ب» أمّا يتّصل فيه قيد زمان بعينه»<sup>١</sup>.

هذا هو الحيلة لان يجعل المطلقات بحيث تتناقض و هو ان يراد بالموضوع، ما يوجد منه فى زمان بعينه من الماضى و الحال، كما ذهب اليه قوم فى تفسير المطلق - كما ذكرناه

١ - قوله: «و ان كانت الحيلة ايضاً ان يجعل قولنا كل «ج»، «ب» أمّا يتّصل فيه قيد زمان بعينه»، هذه الحيلة تخصيص موضوع المطلقة بالافراد الموجودة فى زمان معيّن من الازمنة الماضية او الحالية و هى غير كافية لجواز تصادق السلب و الايجاب بالفعل على الافراد بكون الايجاب عليها فى زمان آخر، نعم لو كان تعيين الزّمان فى جانب الحمل لكان كافياً، و من هذا يظهر ان قوله: «لانّ الحكم على جيمات زمان ما، بأنّها جميعها «ب» و بأنّ بعضها ليس «ب» فى ذلك الزّمان بعينه مما لا يجتمعان» الخ، لا يناسب ما ذكره الشيخ و كذا قوله: «و هذا ايضاً يحتاج الى شرط آخر»، لانّ الزّمان فى المقامين، لم يعتبره فى جانب الموضوع، بل فى جانب الحمل.

قوله: «لا يعمّ كلّ آحاد «ج» بل كلّ ما هو «ج» موجوداً في ذلك الزّمان وكذلك قولنا: ليس شيء من «ج»، «ب» أي من جيمات زمان موجود بعينه، وحينئذٍ فإنّنا اذا حفظنا في الجزئيتين ذلك الزّمان بعينه بعد سائر ما يجب ان يحفظ ممّا حفظه سهل صحّ التناقض».

إشارة الى ما ذكرنا من أنّ هذا الاعتبار يقتضى جزئية الحكم، وأنّما يصحّ التناقض بحسب هذا الاعتبار، لأنّ الحكم على جيمات زمان ما، بأنّها جميعها «ب» وأنّ بعضها ليس «ب» في ذلك الزّمان بعينه ممّا لا يجتمعان على الصدق ولا على الكذب.

**القول:** وهذا ايضاً يحتاج الى شرط آخر وهو كون ذلك الزّمان مطابقاً للحكم غير محتمل لأنّ ينقسم الى اجزاء يمكن ان يقع الحكم في بعضها دون بعض فيجتمع الوقوع واللاوقوع معاً في ذلك الزّمان وصدقان معاً مثلاً اذا قلنا: كلّ انسان موجود في نهار هذه الجمعة، فهو صائم ذلك النّهار فإنّه يناقض قولنا: بعضهم ليس بصائم فيه، وأمّا اذا قلنا كلّ انسان موجود في نهار، هذه الجمعة فهو مصلّ فيه فإنّه لا يناقض قولنا: بعضهم ليس بمصلّ فيه، لأنّه يمكن ان يكونوا مصلّين في بعض اجزائه غير مصلّين في البعض الآخر فيصدق الحكمان معاً، كما ذكرناه في المطلقات إلّا ان يقيّد احد طرفيه بالدوام كما كان ثمّ.

قوله: «و قد قضى بهذا قوم لكنّهم ايضاً ليس يمكنهم ان يستمرّوا على مراعاة هذا الاصل ومع ذلك فيحتاجون الى ان يعرضوا عن مراعات شرايط لها غناء و ليرجع في تحقيق ذلك الى كتاب «الشفاء».

**القول:** يُريد أنّ هذا مذهب قوم في تفسير الاطلاق - كما مرّ - لكن الفساد يتوجّه عليهم من جهتين: احدهما أنّه لا يمكنهم الاستمرار على مذهبهم<sup>١</sup> في جميع المواضع مثلاً اذا

١ - قوله: «لكن الفساد يتوجّه عليهم من جهتين احدهما أنّه لا يمكنهم الاستمرار على مذهبهم»، لأنّهم اذا ارادوا عكس السّالبة المطلقة الكلّية وكانت المادّة قولنا: لا واحد من الكاتبيين الموجودين في هذا الزّمان بمالك الف و قرينعكس عندهم الى قولهم: لا واحد من

اراد واعكس السالبة الكلية المطلقة وكان المادّة قولنا: لا واحد من الكتاب الموجودين في هذا الزمان بالمالك الف وقر ذهب ينعكس عندهم الى قولنا: لا واحد ممّن يملك الف وقر ذهب بكاتب، فلا يبقى الموضوع على شرط فأنّه يمكن ان لا يكون في هذا الزمان الف وقر ذهب اصلاً مع أنّ هذه القضية يلزمهم ان يجعلوها أيضاً مطلقة اذ ليس بضروريّة ولا ممكنة على تفسيرهم ولا خارج عن هذه الثلاثة عندهم.

فظهر أنّ مذهبيهم لا يستمرّ، و ثانيها أنّهم يحتاجون الى الاعراض عن مراعاة شرائط كثيرة الفوائد في العلوم وغيرها، وذلك كاعتبار الجهات التي تكون بحسب انتساب المحمولات الى الموضوعات في طبائعها وهم حين يجعلون الجهات متعلّقة بالاسوار، معرضون عنها ضرورة.

واعلم أنّ الفساد في هذا الاعتبار، أنّما وقع لتقييد الموضوع بالزمان المعين، فإنّ ذلك يجعل الحكم جزئياً لتعلّقه ببعض ما يقال عليه «الموضوع»، أمّا اذا قيّد الحكم بزمان بعينه وترك الموضوع مطلقاً واقعاً على كلّ ما يقال عليه كانت القضية مطلقة وقتيّة صادقة على الضروريّة الوقتيّة وعلى غيرها، وحينئذ يكون المتناقضان مُطلقين من جنسٍ واحد، ولا يقع في القضايا المتناقضة نقيضان متحدى الجهة غير هذين، وينبغي ان يكون الزمان كما وصفناه لئلا يمكن ان يجتمعا على الصدق.

### • اشارة الى تناقض سائر ذوات الجهة •

«أمّا الدائمة فمنافضتها تجرى على نحو مناقضة الوجوديّة التي بحسب الحيلة الاولى،

مالكي لف وقر بكاتب ولا يبقى الموضوع على شرطه وهو تقييده هذا الزمان لجواز ان لا يوجد في هذا الزمان من يملك الف وقر، وفيه نظر، لأنّا لا نسلم أنّ الموضوع ليس بباقي على شرطه، لأنّ السالبة لا تستدعي وجود الموضوع.

— فان قلت: مذهب القوم، يقتضى ذلك، فإنهم حقّقوا السالبة المطلقة بأنّها التي يحكم فيها على الافراد الموجودة في الزمان الماضي والحال، كما قال الشيخ، فكذلك قولنا: ليس شيء من «ج»، «ب» من جيمات زمان موجودة بعينه.

— فنقول: أمّا الحكم على الافراد الموجودة، وأمّا الصدق فلم يتوقف عليها، م.

و تقرب منها فليعرف من ذلك».

**اقول:** قد مرَّ أن الاطلاق العامَّ والدوام المحتمل للضرورة المتخالفين متقابلان، فنقيض هذه الدائمة مطلقة عامّة مخالفة لها في الكيف، ونقيض الدائمة اللاضرورية هو تلك أيضاً مضافة الى ضرورية موافقة، وقد بينّا أن الوجودية المطلقة التي بحسب الحيلة الاولى اذا كانت عامّة، كان نقيضها مطلقة عامّة وصفية مخالفة و اذا كانت خاصة كان نقيضها تلك أيضاً مضافة الى ضرورية موافقة.

فظهر أن نقيض الدائمة كنقيض العرفية إلا أن الاطلاق في احديهما بحسب الذات وفي الأخرى بحسب الوصف و هو المراد من قوله: «و تقرب منها».

قوله: «و اما قولنا بالضرورة كلّ «ج»، «ب» فنقيضه ليس بالضرورة كلّ «ج»، «ب»، اى بل يمكن بالامكان الأعم<sup>١</sup> دون الاختصّ والخاص ان لا يكون بعض «ج»، «ب» و يلزمه ما يلزم هذا الامكان في هذا الموضع، و اما قولنا بالضرورة لاشيء من «ج»، «ب» - فنقيضه ليس بالضرورة لاشيء من «ج»، «ب» اى بل ممكن ان يكون بعض «ج»، «ب» بذلك الامكان دون امكان آخر، و قولنا بالضرورة بعض «ج»، «ب» يقابله على القياس المذكور قولنا ممكن ن لا يكون شيء من «ج»، «ب» اى بالامكان الاعمّ و قولنا بالضرورة ليس بعض «ج»، «ب» يقابله على ذلك القياس قولنا يمكن ان يكون كلّ «ج»، «ب» اى بالامكان الاعمّ، وهذا الامكان لا يلزم سالبة موجبة ولا موجبة سالبة. فاحفظ ذلك و لا تسه فيه سهو الاولين.<sup>٢</sup>

و قولنا ممكن ان يكون كلّ «ج»، «ب» بالامكان الاعمّ يقابله على سبيل النقيض ليس بممكن ان يكون كلّ «ج»، «ب» و يلزمه بالضرورة ليس بعض «ج»، «ب». و تتم

١ - «و العامّ» خ، ل.

٢ - قوله: «و لا تسه فيه سهو الاولين» حيث شككوا في الواجب بأنه يمكن ان يكون فيكون ممكناً أن لا يكون و قوله: «أكثر من لزوم أنّه واجب»، اى لما كانت المواد ثلاثة فعند ارتفاع الواحد يبقى اثنان لا واحد فقط، فاذا رفع الامكان الخاص فلزوم الامتناع ليس اولى من لزوم الوجوب بل اللازم احدهما، م.

انت من نفسك ساير الاقسام على القياس الذى استفدته.

و قولنا ممكن ان يكون كلّ «ج»، «ب» بالامكان الخاص يقابلُهُ ليس بممكن ان يكون كلّ «ج» «ب» ولا يلزمه أنّه ممتنع ان يكون ذلك اكثر من لزوم أنّه واجب، بل لا يلزمه من باب الضّرورة شيء فاحفظ هذا، و قولنا ممكن ان لا يكون شيء من «ج»، «ب» بهذا الامكان، يقابلُهُ ليس بممكن ان لا يكون شيء من «ج»، «ب» وكان هذا القائل يقول، بل واجبٌ ان يكون شيء من «ج»، «ب» او ممتنع فكأنّه يقول بالضرورة بعض «ج»، «ب» او بالضرورة ليس بعض «ج»، «ب» وليس يجمع هذين امر جامع يمكننى فى الحال ان اعبر عنه عبارة ايجابية حتّى يكون نقيض السالبة الممكنة موجبة، ثمّ ما الذى يحوج الى ذلك، و من المعلوم أنّ قولنا يمكن ان لا يكون فى الحقيقة ايجاب<sup>١</sup> هذا، واما قولنا يمكن ان يكون بعض «ب» اى بل اما ضرورى ان يكون او ضرورى ان لا يكون، و قولنا ممكن ان لا يكون بعض «ج»، «ب» يناقضه قولنا: ليس بممكن ان لا يكون بعض «ج»، «ب» اى بالضرورة يكون كلّ «ج»، «ب» او بالضرورة يكون لا شيء من «ج»، «ب». هكذا يجب ان يفهم حال التناقض فى ذوات الجهة و تخلى عما يقولون.»

**اقول:** الاقسام بحسب الضّرورة ثلاثة: ضرورة ايجاب، و ضرورة سلب، و امكان خاصّ، و الامكان العامّ يتناول احدى الضّرورتين مع الامكان الخاصّ، فالضرورية و الممكنة العامة المختلفتان متناقضتان هذه نقيضة لتلك و تلك نقيضة لهذه، و الممكنة الخاصة يناقضها ما يتردّد بين الضّرورتين، و الحال فى جمعهما فى قضية واحدة كالحال فى الدوام الذى مرّ ذكره، و الشيخ ذكر هذه الاحكام فى المحصورات بالتفصيل و الفاظه ظاهرة، ألا انّ فى قوله فى آخر الفصل: «و قولنا ممكن ان لا يكون بعض «ج»، «ب» يناقضه ليس بممكن ان لا يكون بعض «ج»، «ب»، اى بالضرورة يكون كلّ «ج»، «ب» او بالضرورة يكون لا شيء «ج»، «ب»، موضع نظرٌ فانّ الواجب ان يزداد فيه او بالضرورة بعض «ج»، «ب» و باقيه ليس «ب» او يقال بالاجمال بالضرورة كلّ «ج» هو اما «ب» و

١ - قوله: «و من المعلوم أنّ قولنا يمكن ان لا يكون فى الحقيقة ايجاب»، كأنه يحتمل ان يتخيّل العبارة الايجابية نقيض الممكنة لاشتمالها على الايجاب و ان كانت سالبة فلو كانت نقيضها موجبة يوافق النقيضان فى السلب، م.

أما ليس «ب» ليدخل فيه الاقسام الثلاثة كما مرّ في باب الدوام.

### \* اشارة الى عكس المطلقات \*

«العكس هو ذن يجعل المحمول من القضية موضوعاً، و الموضوع محمولاً مع حفظ الكيفية و بقاء الصدق و الكذب بحاله.»

هذا رسم العكس المستوى الخاصّ بالحمليات، و ان جعل بدل المحمول محكوماً به و بدل الموضوع محكوماً عليه صار رسماً للعكس المستوى مطلقاً، و اشتباه المحمول بجزئيه في المثال المشهور و هو قولنا: لا شيء من الحائط في الوند الذي لا ينعكس الى قولنا لا شيء من الوند في الحائط، و ما يجرى مجراه ممّا لا يقع ممّن له فطانة، و القيد الذي زاد فيه الفاضل الشارح لاجله و هو قوله: «ان يجعل المحمول بكليته موضوعاً و الموضوع بكليته محمولاً» لا حاجة اليه، فانّ بعض المحمول، لا يكون محمولاً و بعض الموضوع لا يكون موضوعاً، و اشتراط حفظ الكيفية واجب في العكس اصطلاحاً، و يجب اشتراط بقاء الصدق ايضاً و ألا لما كان العكس لازماً لاصل القضية، و ليس المراد منه انّ الاصل ينبغي ان يكون صادقاً و العكس تابعاً له فيه بل المراد انّ الاصل ينبغي ان يكون بحيث لو صدق لصدق العكس اى يكون وضع الاصل مستلزماً لوضع العكس، و اما اشتراط الكذب فيه فمستدرك لانّ استلزام صدق الملزوم لصدق لازمه، لا يقتضى استلزام كذب الملزوم لكذب لازمه، فانّ استثناء نقيض المقدّم، لا ينتج.

و من المواد الكاذبة ما يصدق عكوسها كقولنا: كلّ حيوان، انسان، فأنّه كاذب و عكسه و هو انّ بعض الناس حيوان صادق، فزيادة. «و الكذب» في الكتاب سهو لعلّه وقع من ناسخيه فانّ اكثر الكتب خالية عنها، و قد رايت بعض نسخ هذا الكتاب ايضاً خالياً عنها و كثير من المتأخرين لم يتنبهوا لهذا و ذكروا قيد الكذب في مصنفاتهم.

قوله: «و قد جرت العادة ان يبدء بعكس السالبة المطلقة الكلية و تبين أنّها منعكسة»

مثل نفسها و الحقّ أنّه ليس لها عكس<sup>١</sup> ألاّ بشيء من الحيل التي قيلت فانه يمكن ان يسلب الضّاحك سلباً بالفعل عن كلّ واحد من الناس ولا يجب ان يسلب الانسان عن شيء من الضّاحكين فربّما كان شيء من الاشياء يسلب بالاطلاق عن شيء لا يكون موجوداً ألاّ فيه ولا يمكن سلب ذلك الشيء عنه.

**اقول:** يريد انّ السّالبة الكلّية المطلقة، عامّة كانت او خاصّة، لا تنعكس ألاّ اذا كانت بحسب الحيلتين المذكورتين، ويبيّن ذلك بانّ الشيء الذي له خاصّة مفارقة، قد ينسلب عنها بالاطلاق ويمتنع سلبه عنها، فاذا انعكاس لا يطرد في جميع الموادّ. هذا هو المراد من قولنا لا تنعكس.

و ذكر الفاضل الشارح: انّ بعض الاعراض العامّة ايضاً كذلك لموضوعاتها كالمتحرك للانسان فلا فائدة للتخصيص بالخاصّة.

**اقول:** ولعلّ الشيخ انما خصّ البيان بالخاصّة لكونها اوضح فانّ ايجاب الموضوع على الخاصّة التي هي القابل للعكس المطلوب انما يكون كلياً وعلى العرض جزئياً والامتناع عن الجمع على الصدق في المتضادين اوضح منه في المتناقضين.

١ - قوله: «و الحقّ انه ليس لها عكس» الحقّ انّ السّالبة المطلقة، لا تنعكس لانّ الشيء اذا كان له خاصّة مفارقة سلب تلك الخاصّة عنه ولا يصحّ سلب ذلك الشيء عن الخاصّة فيصحّ ان يقال: لا شيء من الانسان بضاحك بالاطلاق ولا يصحّ سلب ذلك الشيء من الخاصّة فلا يصحّ ان يقال: لا شيء من الضّاحك بانسان. قال الامام: لا فائدة في التّخصيص بالخاصّة، لانّ بعض الاعراض العامّة كالمتحرك كذلك فانه يصدق لا شيء من الانسان بمتحرك بالاطلاق بخلاف لا شيء من المتحرك بانسان بالاطلاق. اجاب الشارح بانه انما خصّ البيان بالخاصّة لانّ كذب العكس فيها اظهر و اوضح منه في العرض العام، فان قولنا: لا شيء من الضّاحك بانسان كاذب لصدق ضده و هي الموجبة الكلّية، و قولنا: لا شيء من المتحرك بانسان، كاذب لصدق نقيضه و هي الموجبة الجزئية و المنافات بين الضدين اظهر منها بين النقيضين لانتقال الضدّ على النقيض. ويمكن ان يجاب بان مراد الشيخ انّ السّالبة الكلّية لا تنعكس اصلاً الى الكلّية ولا الى الجزئية يدل عليه قوله: «و الحقّ انه ليس لها عكس»، فانّ التّكرار في سياق النفي، للعموم و ذلك لا يتمّ ألاّ بالخاصّة لا بالعرض العام، م.

قوله: «و الحجة التي يحتجّون بها لا يلزم ألا أن يؤخذ المطلقة على احد الوجهين<sup>١</sup> الآخرين، و اما أنّ تلك الحجة كيف هي فهي أنا اذا قلنا ليس ولا شيء من «ج»، «ب»، فيلزم ان يصدق ليس ولا شيء من «ب»، «ج» المطلقة و ألا صدق نقيضها و هو أنّ بعض «ب»، «ج» المطلقة فلنفرض ذلك البعض شيئاً معيّناً و ليكن «د»، فيكون «د» بعينها «ج» و «ب» معاً، فيكون شيء مما هو «ج» هو «ب» و ذلك الشيء هو «د» المفروض لا أنّ العكس الجزئي الموجب قد اوجبه فانّا لم نعلم بعد انعكاس الجزئي الموجب و قد قلنا لا شيء مما هو «ج»، «ب» هذا محال».

**اقول:** هذه الحجة قد اوردت في التعليم الاول و اعترض بعض المنطقيين عليها<sup>٢</sup> أولاً بأنّها مبنية على بيان انعكاس الموجبة الجزئية، و هو أنّما يتبيّن في موضعه بانعكاس السالبة الكلية و ذلك دور، و ثانياً بأنّها يثبت بالخلف الذي يبيّن بعد هذا عند ذكر القياسات الشرطية، ثمّ اورد حجة أخرى بدلها على ما سيأتى ذكرها.

و اجابه من بعده بأنّ هذه الحجة، ليست مبنية على بيان انعكاس الموجبة الجزئية، بل أنّما يثبت بالافتراض كما ذكره الشيخ، و لو كان بيانها بانعكاس الموجبة الجزئية و كان ذلك البيان في موضعه بالافتراض لا بالبناء على انعكاس السالبة الكلية لما كان دوراً بل كان سوء ترتيب من غير ضرورة و الخلف و ان كان موضع ذكره في القياسات الشرطية فهو قياس يبيّن نفسه أنّما يذكره بتجريد عن المادّة في ذلك الموضع لكونه احد تلك

١ - قوله «الا أن يؤخذ المطلقة على أحد الوجهين» أي المذكورين في باب نقيض المطلقة أحدهما جعل السالبة عرفية، و الآخر تخصيص السلب بوقت معين. م

٢ - قوله: «و اعترض بعض المنطقيين عليها»، لابدّ ان يقرّر الحجة بطريق العكس و الخلف حتى يتوجّه الاعتراض فيقال: الحجة اوردت في التعليم الاول هكذا اذا صدق لا شيء من «ج»، «ب» فليصدق لا شيء من «ب»، «ج» و ألا يصدق بعض «ب»، «ج» و ينعكس الى بعض «ج»، «ب» و قد كان لا شيء من «ج»، «ب» او يضم العكس الى الاصل لينتج ليس بعض «ب»، «ب»، هذا خلف و حينئذ يعترض عليه بما ذكر، م.



الاتباع لآلتها محتاجة إلى بيان لورد هناك. وقيل على الاقتراض<sup>١</sup> أنه منقح على قياس من تشكل الثالث هكذا «هـ» هو «ج» و «هـ» هو «ب» فبعض «ج» هو «ب» والحق أنه ليس كذلك لأن الحدود ليس بتبائية ولا بعضها محمولاً على بعض، فالضرورة ليست بقياس فضلاً عن أن يكون من الشكل الثالث بل معناه أن الشيء الذي يوصف به «ب» فيه في ذاتها ونسبه «هـ» فهو أقصى حمل عليه «ج» فلزم منه أن يكون الشيء الذي يحمل عليه «ج» يوصف به «ب» فيكون بعض ما هو «ج» هو «ب» فليس هذا إلا تعريف ما في الموضوع ومحمول بالعرض والتسمية. والقياس يستدعي حدّاً مغايراً لهما، وتسمية الشيء لا تعزوه بنفس. فهذا حال هذه العجبة. فطبيع يتن أنهما لا تتجبع في بيان انعكاس المطلقات المذكورة بل تتجبع في بيان انعكاس المطلقات بحسب إحدى الجهتين.

قوله: «أما نحوس معها فهو أن هذا ليس بمحال لواحد السلب مطلقاً إلا بحسب عادة العادة» هذه هي صفة التسمية في الحقيقة بعد ما كان قد صدق سلب الضحاك بالعمل لسلب المتعق هي كل واحد واحد من اثنين وإيجاده على بعضهم.

قوله: «بشر في عدم إيجاده هيها» بأن تحلف يلزم لو كان بعض «ج» «ب» يناقض لا «ج» من «ج» «ب» تخلفين لكنهما ربما بعينهما على الضد لما قيل له أنه محال.

١ - قوله: «وقيل على الاقتراض» أنه يار لما لم يبين بعد فإن الشكل الثالث. لم يعرف بعد اتاعه و هو أنه من الاقتراض. ليس بقياس فضلاً عن الشكل الثالث. فإن محضه توصف ذات الموضوع بوصف المحمول أو حمل وصف الموضوع عليه وتوصف ذات الموضوع بوصف المحمول. ليس قضية على تركيب قبيد وكذا حمل وصف الموضوع على ذات الموضوع. ليس قضية متعارفة. لاستدعائه تباين الحدين بحسب المفهوم واتحادهما بحسب الذات الموضوع مع وصف الموضوع ليس كذلك لأن تسمية ذات الموضوع به. لا يجعل ذاتاً لذات الموضوع فالأقراض ليس إلا تعريف ما في عتدي الوضع والحمل. يجعل عند الوضع. عند حمل. عند الحمل. عند وضع ولا تباين في حدوديه بحسب المفهوم والقياس يستدعي حدوداً متغايرة بحسب المفهوم.

الانواع لا لانتها محتاجة الى بيان اورد هناك، وقيل على الافتراض<sup>١</sup> أنه مبنئ على قياس من الشكل الثالث هكذا «د» هو «ج» و «د» هو «ب» فبعض «ج» هو «ب» والحق أنه ليس كذلك لأن الحدود ليس بمتباينة ولا بعضها محمولاً على بعض، فالصورة ليست بقياس فضلاً عن ان يكون من الشكل الثالث، بل معناه ان الشيء الذي يوصف بـ«ب» بعينه في ذهننا و نسميه «د» فهو الذي حمل عليه «ج» فلزم منه ان يكون الشيء الذي يحمل عليه «ج» يوصف بـ«ب» فيكون بعض ما هو «ج» هو «ب» فليس هذا الا تصرف ما في موضوع و محمول بالفرض و التسمية، و القياس يستدعي حداً مغايراً لهما، و تسمية الشيء لا تصيره شيئين، فهذا حال هذه الحجة، فالشيخ بين أنها لا تنجح في بيان انعكاس المطلقات المذكورة بل تنتج في بيان انعكاس المطلقات بحسب احدى الحيلتين.

قوله: «اما الجواب عنها فهو ان هذا ليس بمحال اذا اخذ السلب مطلقاً الا بحسب عادة العبارة<sup>٢</sup> فقط فقد علمت انهما في المطلقة يصدقان كما قد يصدق سلب الضحاك بالفعل السلب المطلق على كل واحد واحد من الناس و ايجابه على بعضهم».

**اقول:** يشير الى عدم انجاحها ههنا بان الخلف يلزم لو كان بعض «ج»، «ب» يناقض لاشيء من «ج»، «ب» المطلقتين لكنهما ربما يحتمعان على الصدق فما قيل له أنه محال

١ - قوله: «وقيل على الافتراض»، أنه بيان لما لم يبين بعد، فإن الشكل الثالث، لم يعرف بعد انتاجه. وجوابه: ان الافتراض، ليس بقياس فضلاً عن الشكل الثالث، فإن محصله توصيف ذات الموضوع بوصف المحمول او حمل وصف الموضوع عليه و توصيف ذات الموضوع بوصف المحمول، ليس قضية بل تركيب تقييدى وكذا حمل وصف الموضوع على ذات الموضوع، ليس قضية متعارفة، لاستدعائه تغاير الحدين بحسب المفهوم و اتحادهما بحسب الذات الموضوع مع وصف الموضوع ليس كذلك لان تسمية ذات الموضوع به، لا يجعل ذاتاً لذات الموضوع فالافتراض ليس الا تصرف ما في عقدى الوضع و الحمل، يجعل عقد الوضع، عقد حمل، عقد الحمل، عقد وضع و لا تباين في حدوده بحسب المفهوم، و القياس يستدعي حدوداً متغايرة بحسب المفهوم، م.

٢ - «عنه» خ، ل.

فى تلك الحجة ليس بمحال بل ممكن ويمثل بالانسان والضحاك حين يقال كل انسان ليس بضحاك مطلقاً ويدعى أنها تنعكس الى قولنا: كل ضحاك ليس بانسان و الا فبعض ما هو ضحاك، هو انسان، وبالفراض بعض الانسان ضحاك فالمحال انما يلزم لو كان هذا ممتنع الجمع على الصدق مع قولنا: كل انسان ليس بضحاك، لكنهما يصدقان معاً فالمحال غير لازم.

وقد آلف الحكيم الفاضل ابونصر الفارابى، قياساً من قوله: بعض «ب»، «ج» نقيض العكس المطلوب و من قوله: لا شىء من «ج»، «ب» الاصل الذى يريد عكسه فأننتج بعض «ب» ليس «ب» هذا خلف واستحسنه الشيخ.

**واقول:** أنه لا يفيد المطلوب الا اذا كانت النتيجة بعض «ب» ليس «ب» عندما يكون حتى تكون «ب» كاذبة مشتملة على الخلف و الا فربما تكون صادقة وذلك لان الموصوف بـ«ب» قد يمكن ان يخلو عنه و حينئذ يكون «ب» مسلوباً عنه بالاطلاق فانا نقول: كل نائم مستيقظ مطلقاً ونقول لا شىء من المستيقظ بنائم، مادام مستيقظاً و هذان ينتجان لا شىء من النائم بنائم و هو حق وهذا التأليف يفيد فى هذا الموضع<sup>١</sup> بعد ان يعلم ان الصغرى المطلقة الوصفية مع الكبرى العرفية السالبة ينتج سالبة وصفية فى الشكل الاول.

قوله: «و اما على الوجهين الآخرين من الاطلاق فان السالبة تنعكس على نفسها، بهذه الحجة بعينها اما على الوجه الاول منهما فتفريده ان يقول قولنا: لا شىء من «ج»، «ب» مادام «ج» و لكن عرفياً عاماً ينعكس الى قولنا لا شىء من «ب»، «ج» مادام «ب» و الا

١ - قوله: «و هذا التأليف يفيد فى هذا الموضع»، لما ذكر ان بيان الانعكاس انما يتم لو لزم النتيجة حينية استشعر ان يقول نحن نأخذ الاصل عرفية عامة حتى ينتج القياس حينية مطلقة، فاجاب بان ذلك انما يسوغ لو علم ان القياس المركب من الصغرى المطلقة الوصفية اى الحينية والكبرى السالبة العرفية تنتج سالبة وصفية فى الشكل الاول و هو لم يعرف بعد فلا بد من الاحتراز عنهما فى الافتراض. و الحال ان الاصل ان كانت مطلقة لم يتم و ان كانت عرفية لم ينتفع به فى طريق التعليم، م.

فبعض «ج»، «ب»، وبلافتراض بعض «ج»، «ب» وقد كان لا شيء من «ج»، «ب» مادام «ج»، هذا خلف.

**اقول:** ان التحقيق يقتضى ان يكون نقيض لا شيء من «ب»، «ج» مادام «ب»، «ب» هو بعض «ب»، «ج» بالاطلاق العام الوصفى - كما ذكرنا - وانما يكون عكسه وهو بعض «ج»، «ب» نقيضاً لقولنا: لا شيء من «ج»، «ب» مادام «ج» اذا كان ذلك العكس ايضاً مطلقة عامة و صفة لانه ان كانت مطلقة بحسب الذات، امكن اجتماعها مع لا شيء من «ج»، «ب» مادام «ج» على الصدق - كما مر -

فهذه الحجة مبنية على انعكاس الموجبة الجزئية المطلقة الوصفية كنفسها، و الافتراض لا يفيد الا الانعكاس المطلق<sup>١</sup> لها اما كون العكس ايضاً وصفي فمحتاج الى

١ - قوله: «و الافتراض لا يفيد الا الانعكاس المطلق»، فان قلت: الطريق الذى سلكه الشارح فى بيان انعكاس الموجبة الحينية كنفسها افتراض ايضاً فكيف لا يفيد؟ فنقول: المراد ان الافتراض على الوجه الذى اخذه الشيخ لا يفيد و ذلك ظاهر.

هذا اذا كان الاصل عرفية عامة اما اذا كان وجودياً او عرفياً خاصاً فنقول: الشيخ توهم انه ينعكس عرفياً عاماً لانه قال فى «الشفاء»: العكس يجوز ان يكون كالاصل و هو يدل على انه يجوز ان لا يكون عرفياً خاصاً اى لا يصدق فيه قيد اللادوام، فيكون دائماً فيجوز ان يكون ضرورياً. فقله: اعنى يكون ضرورياً معناه يجوز ان يكون ضرورياً لانه تفسير لقوله: يجوز ان يكون ايضاً بخلاف الاصل، او معناه يكون دائماً، والضرورة كثيراً تستعمل فى معنى الدوام كما استعملها فى مواضع من هذا البحث - على ما سيجىء - ولما جاز ان يكون عكس العرفية الخاصة بخلاف الاصل، لم ينعكس الى الخاصة بل لا يكون عكسها الا عرفياً عاماً اما العكس من اللوازم. فاعلم ان هذا الثقل من الشيخ ليس على ما ينبغي، لان محصل كلامه فى «الشفاء»: ان الدائمة والعرفية العامة والعرفية الخاصة، سواء قيدت باللادوام او بالضرورة، اذا كانت سالبة كلية، تنعكس كنفسها فى الكم. واستدل عليه بانه اذا صدق لا شيء من «ج»، «ب» فلا شيء من «ب»، «ج» و الا فبعض «ب»، «ج» فبعض «ج»، «ب» وقد كان لا شيء من «ج»، «ب» هذا خلف. ثم قال: وهذا العكس يجوز ان يكون كالاصل، فانه كما يصدق لا شيء من الابيض اسود، مادام ابيض كذلك لا شيء من الاسود ابيض مادام اسود، وكما انه لا شيء من الحجر بحيوان مادام موجوداً لا شيء من الحيوان بحجر مادام موجوداً فحكم الاصل كحكم العكس.

هذا كلامه و لا يخفى على المتأمل أنّ معنى هذا الكلام، أنّ السالبة الكلية اذا كانت دائمة او عُرْفِيّة عامّة، تنعكس كنفسها في الجهة فاذا كانت عُرْفِيّة خاصّة لم تنعكس كنفسها في الجهة، فعدم الانعكاس كالاصل حيث السالبة خاصّة، و الانعكاس حيث السالبة دائمة او عُرْفِيّة. فلم يقل: أنّ عكس العُرْفِيّة الخاصّة، يجوز ان يكون كالاصل على ما نقله المصنّف، نعم الغرض لا يختلف لانّ قول الشيخ على هذا ايضاً يدلّ على أنّ العُرْفِيّة الخاصّة لم تنعكس الّا عُرْفِيّاً عاماً. و قال صاحب البصائر: العُرْفِيّة الخاصّة، تنعكس كنفسها، فأنّه لو لم يصدق العُرْفِيّ المقيّد باللاادوام صدق دائماً و ينعكس الى نفسه و قد كان لا دائماً هذا خلف، مثلاً اذا صدق لا شيء من «ج»، «ب» مادام «ج» لا دائماً صدق لا شيء من «ب»، «ج» مادام «ب» لا دائماً و الّا لصدق لا شيء من «ب»، «ج» مادام «ب» لا دائماً و ينعكس الى لا شيء من «ج»، «ب» مادام «ج» دائماً و قد كان لا دائماً هذا خلف.

و فيه نظر، لانّ العكس مقيّد باللاادوام في الكلّ و هو موجبة كلية مطلقة عامّة، فمتى لم يصدق يصدق نقيضها و هي سالبة جزئية دائمة و هو لا يقبل العكس فاللازم لا شيء من «ب»، «ج» مادام «ب» دائماً في البعض و هو لم ينعكس الى لا شيء من «ج»، «ب» مادام «ج» دائماً. و قال من تأخّر عنه زماناً: أنّه لا ينعكس الّا عُرْفِيّاً عاماً لصورة البعض، فقال آخر: يجب ان يكون البعض عُرْفِيّاً خاصّاً لئلا يلزم ما اورده صاحب البصائر، فأنّه لو لم يصدق في العكس اللاادوام في البعض، صدق الدوام في الكلّ و ينعكس الى دوام الاصل، فلمّا افرق الاقوال و محصلها قولان: احدهما الانعكاس الى العُرْف العام، ثانيها الانعكاس في الجهة كنفسه في الجهة اراد الشارح ان يجمع بين القولين فقال: لا خفاء في أنّه لا يمكن في العكس حفظ كميّة الاصل و حفظ جهته معاً لانّ اللاادوام، لا ينعكس كنفسه، فلا يبقى الّا ان يحافظ على الكميّة او على الجهة، فان حوافظ على الكميّة لم ينعكس الّا عُرْفِيّاً عاماً، و ان حوافظ على الجهة، لم ينعكس الّا عُرْفِيّاً خاصّاً جزئياً فهيئنا ثلاثة امور: الاول أنّها ينعكس في الجهة، الثاني انّ العكس، يحفظ الجهة جزئياً، الثالث أنّه لا يحفظ الجهة كلياً لاحتمال ان لا يصدق الكلي في العكس الّا عاماً و اشار الى الاول بقوله: «اما الانعكاس، فلانّ الاصل يقتضي»، و هو ظاهر، و الى الثاني بقوله: «و اما انحفاظ الجهة في البعض»، و تقريره: انّ ذات «ج» ليس «ج» بالفعل و الّا لكان «ج» دائماً فليس «ب» دائماً و قد كان لا دائماً هذا خلف و ذات «ج»، «ب» في بعض اوقاف كونه ليس «ج» و الّا لكان ليس «ب» في جميع اوقات كونه ليس «ج» و هو ليس «ب» في جميع اوقات

كونه ليس «ج» فيكون ليس «ب» دائماً وقد كان لا دائماً وإذا صدق على ذات «ج» انه «ب» و ليس «ج» و يصدق عليه أنه «ج» فبعض «ب» ليس «ج» مادام «ب» لا دائماً و هو المطلوب. و اعلم ان هذا العكس، انما يتبين بثلاث مقدمات و هي ان هيهنا ذاتاً و هي «ج» و «ب» مادام «ج» بحكم لا دوام الاصل و ليس «ج» مادام «ب» لانها ليس «ب» مادام «ج» فليس «ب» مادام «ج» و ألا لكان «ج» في بعض اوقات كونه «ب». فـ«ب» في بعض اوقات كونه «ج» و قد كان ليس «ب» في جميع اوقات كونه «ج»، هذا خلف، و اذا صدق على تلك الذات انها «ب» و ليس «ج» مادام «ب» و حينئذٍ بالفعل صدق بعض «ب» ليس «ج» مادام «ب» لا دائماً و هو المطلوب، و عند هذا، ظهر ان المقدمتين اللتين ذكرهما الشارح و هو ان ذات «ج» ليس «ج» لانه «ب» في بعض اوقات كونه ليس «ج» لا دخل لهما في اثبات المطلوب و قد ذكر ما لا ينبغي و ترك ما ينبغي.

و الى الثالث اشار بقوله: «و اما احتمال العموم»، اي و اما احتمال ان يكون العكس الكلّي عرفياً عاماً لا خاصاً فلان «ب» محمولٌ على الذات الموصوفة بـ«ج» حملاً ايجابياً بحكم لا دوام الاصل، المحمول يحتمل ان يكون اعم من الموضوع فاذا كانت «ب» اعم من «ج» كان هناك ذات يصدق عليه «ب» و يكون «ج» لما كان اعم من الكاتب فان من ذوات الساكن ما يسلب عنه الكاتب دائماً فلم يصدق لا شيء من الساكن بكاتب، مادام ساكناً لا دائماً و في قوله: «يكون شيء ما آخر يوصف بـ«ب» و لا يحمل عليه تلك الذات اصلاً و لا محالة تكون الذات ضرورية السلب عن ذلك الشيء»، مساهلة لان الذات لا يعتبر في الحمل، بل المحمول هو مفهوم «ج»، فالواجب ان يقال: فيكون شيء ما آخر يوصف بـ«ب» و لا يحمل عليه «ج» اصلاً فيكون حينئذٍ ضروري السلب عن ذلك الشيء، ثم فرق بين العرفي العام الكلّي و بين العرفي الخاص الكلّي الذي هو العكس، فان العرفي العام مطلقاً يصدق مع الاحتمالات التسعة المذكورة، و اما العرفي الذي هو الاصل، فلا يصدق الا مع الاحتمالات الاربع و لا يصدق اذا كانت دائمة في الكل او ضرورية في الكل او دائمة في البعض او ضرورية في البعض لوجوب اللادوام في البعض، و اما على الوجه الثاني من الرايين الآخرين فتقريره ان يقال: لا شيء من جسيمات الزمان الفلاني بـ«ب» في ذلك الزمان ينعكس الى شيء من «ب»، «ج» في ذلك الزمان، اذا لم يقيّد الموضوع في العكس بالزمان الذي قيّد به موضوع الاصل، فانه لو قيّد به لم ينعكس على ما مثل فيه بمالك الف وقر. و فيه نظر، لان الزمان المعين ان لم يعتبر في جانب الحمل لم ينعكس اصلاً، و

بيان ثم نبينه بان نقول: انا اذا قلنا بعض «ج»، «ب» بالاطلاق الوصفى، كان معناه ان شيئاً مما يوصف بـ«ج» فهو فى بعض اوقات اتصافه بـ«ج» يوصف بـ«ب» و يلزم منه ان ذلك الشئ فى ذلك الوقت، يكون موصوفاً بـ«ب» و بـ«ج»، فاذن بعض ما يوصف بـ«ب» موصوف بـ«ج» فى بعض اوقات اتصافه بـ«ب» و حينئذ يتم الحجة، واما اذا كان العرفى وجودياً فانه ينعكس ايضاً، و قد اختلف فى جهة عكسه فقول الشيخ يوههم انه يقول بانه ينعكس عرفياً عاماً لانه قال فى «الشفاء»: يجوز ان يكون كالاصل و هذا يدل على انه يجوز ان يكون ايضاً بخلاف الاصل، اعنى يكون ضرورياً و على هذا التقدير فالبيان بطريق الخلف، هو الذى مر من غير تفاوت و قال القاضى السناوى، صاحب «البصائر»: انه يجب ان يكون كالاصل، لانه لو كان دائماً او ضرورياً لكان عكس العكس الذى هو الاصل ايضاً دائماً او ضرورياً و ذلك لانعكاسهما على انفسهما، هذا خلف.

و قال من تأخر عنه زماناً:

انا نقول: لا شئ من الكاتب ساكن لا دائماً بل مادام كاتباً و لا نقول فى عكسه لا شئ من الساكن بكاتب لا دائماً لان بعض ما هو ساكن، يدوم سكونه كالارض و لاجل ذلك، كان العكس عرفياً عاماً محتملاً للضرورة او الدوام.

قال آخر بعده:

هذا العرفى، يجب ان يكون البعض منه عرفياً خاصاً لئلا يلزم ما أورده صاحب البصائر.

و اقول: فى تقريره ان هذا العكس لا يحفظ الكمية و الجهة معاً بل يحفظ احديهما وحدها، واما الكمية و حينئذ يصير فى الجهة عامة، واما الجهة و حينئذ يصير فى الكمية جزئية، اما الانعكاس فلان الاصل يقتضى امتناع اجتماع وصفى «ج»، و «ب» و يلزم على ذلك ان الموصوف بـ«ب» حال اتصافه به لا يكون موصوفاً بـ«ج».

و اما انحفاظ الجهة فى البعض، فلان الاصل يقتضى ان يكون ذات «ج» قد تخلو عن الاتصاف به و الا لكان عدم اتصافها بـ«ب» ايضاً دائماً و كان لا دائماً هذا خلف. و انه قد يتصف بـ«ب» فى بعض اوقات خلوها عن «ج» و الا لكان «ب» دام السلب عنه و كان لا دائماً هذا خلف.

فتلك الذات عند اتصافها بـ«ب» يمتنع أن يوصف بـ«ج» لا دائماً و لكن ما دامت موصوفة بـ«ب» و هو المطلوب، و اما احتمال العموم فإن «ب» لما امكن ان يكون محمولاً في الايجاب على الذات الموصوفة بـ«ج» احتمال لان يكون اعم منها فيكون شىء ما آخر يوصف بـ«ب» و لا يحمل على تلك الذات اصلاً. و لا مُحالة يكون تلك الذات ضرورية السلب عن ذلك الشىء فلاجل ذلك لا يصلح ان يسلب «ج» عن كل ما يوصف بـ«ب» - بالوجود بل عن بعضه، و اما عن كله فيما يشمل الوجود و الضرورة و هو العرفى العام.

و اعلم ان العرفى العام، يصدق مع احتمالات كثيرة ككون الجهة ضرورية فى الكل، أو دائمة فى الكل أو وجودية عرفية فى الكل، أو ضرورية فى البعض و دائمة فى البعض، أو ضرورية فى البعض و وجودية فى البعض، أو دائمة فى البعض و وجودية فى البعض أو ضرورية و دائمة و وجودية معاً فى الابعاض. و هذا العرفى العام، يصدق مع اربعة احتمالات منها، هى ان تكون وجودية فى الكل أو فى البعض و لا يصدق مع باقيةا.

و اما على الوجه الثانى من الوجهين الآخرين، فتقريره ان نقول: قولنا لا شىء من جيمات الزمان الفلانى بـ«ب» فى ذلك الزمان، ينعكس الى قولنا لا شىء من «ب» بـ«ج» فى ذلك الزمان لا ان يشترط فى «ب» ان يكون موجوداً فى ذلك الزمان فانه ربما لا يكون لشىء مما يوصف به وجود حينئذ كما ذكرنا و تمثلنا فيه بمالك الف و قر ذهب بل ندعى صدق حكم العكس فى ذلك الزمان و نبينه بانّه لو لم يكن ذلك حقاً، لكان بعض «ب»، «ج» فى ذلك الزمان فبالافتراض يكون بعض «ج»، «ب» فى ذلك الزمان و قد كان لا شىء من جيمات ذلك الزمان بـ«ب»، هذا خلف.

و الكلام على تناقص المطلقات بهذا الوجه، قد مرّ فلا وجه لاعادته.

قوله : «و اما الحجة المحدثه التى لهم من طريق المبانيه التى احدثت من بعد المعلم الاول، فلا يحتاج الى ان ذكرها فانها و ان اعجب بها عالم مزورة و قد يتنا حالها فى كتاب الشفاء».

**اقول:** الحجة المحدثه التى أشرنا اليها، انها أحدثت بعد الاعتراض على الحجة الاولى و قد استحسناها الحكيم الفاضل ابو نصر و هى أنهم قال «ج» مبين لـ«ب» و مبائن المبائن



مبائن. فـ«ب» ايضاً مباينٌ لـ«ج»، فلا شئ من «ب»، «ج».

و استدرك الفاضل الشارح، على هذه الالفاظ بان قال:

قد يكون مُبائن المُبائن هو الشئ نفسه، فلا يجبُ ان يكون مُبائناً و ذلك لانه اذا

جعل المُبائن لـ«ب» هو «ج» فالمُبائن له قد يكون «ب» و قد يكون غيره و قد كان في

قولهم مُباين المُباين - المُضاف بفتح اليا - على أنه اسمُ المفعول و المُضاف اليه بكسر

الياء على أنه اسم الفاعل.

و الفاضل الشارح ظَنهما بالكسر سهواً فاعترض عليهم بما ذكره، و وجّه ازورار هذه

الحجّة ما ذكر الشيخ في «الشفاء» و هو انّ المُبائنة تقع بالاشتراك على معاني مختلفة

كالتى بالمكان، و التى بالحدّ، و التى بالسلب و المراد منها هيهنا التى بالسلب؛ فيرجعُ

قولهم «ج» مباينٌ لـ«ب» الى أنه قد يسلب عنه «ب» و قولهم مُباين المُباين مُباين الى انّ

ما سلب عنه شئ فيجب ان يكون مسلوباً عن ذلك الشئ و هذا هو المطلوب نفسه

ماخوذاً في بيانه.

قوله: «و اما الكليّة الموجبة فانها لا يجبُ ان ينعكس كليّة قريباً كان المحمول اعمّ

من الموضوع، و لا يجبُ ايضاً ان ينعكس مطلقاً صرفاً بلا ضرورة فانه رُبما كان

المحمول غير ضرورى للموضوع و الموضوع ضرورى للمحمول مثل التنفس لذى الرية من

الحيوان، فانه وجودى ليس بدائم اللزوم و لكنّه ضرورى له الحيوان ذو الرية فانّ كلّ

متنفس فانه بالضرورة حيوان ذو رية، بل انما ينعكس المطلقة مطلقة عامة يحتمل

الضرورة لكنّ الكليّة الموجبة يصحّ عكسها جزئياً موجباً لا محالة فانه اذا كان كلّ «ج»،

«ب» كان لنا ان نجد شيئاً معيّناً هو «ج» و «ب» فيكون ذلك الجيم «ب» ذلك الباء

«ج» و كذلك الجزئية الموجبة تنعكس مثل نفسها».

**اقول:** الموجبة الكلية من المطلقات<sup>١</sup> لا تنعكس كلياً لاحتمال ان يكون المحمول اعمّ

١ - قوله: «الموجبة الكلية من المطلقات»، الموجبة المطلقة العامة الكلية، لا تنعكس كلية و لا

مطلقة و لا ضرورية، بل جزئية و مطلقة عامة، لانّ عقد الوضع فى الاصل بالفعل و عقد الحمل

ايضاً بالفعل فاذا بدّلنا عقد الوضع بعقد الحمل صار جهة الوضع جهة الحمل و بالعكس فيصدق

من الموضوع، و لا مطلقة خالية عن الضرورة لاحتمال ان يكون الموضوع ضرورياً للمحمول سواء كان المحمول ضرورياً لها و غير ضرورى بل تنعكس جزئية للافتراض و مطلقة عامة لان موضوع الموجبة، انما يكون ثابتاً على الوجه المذكور و الايجاب المطلق يقتضى ثبوت المحمول لذات الموضوع بالفعل ففى العكس يصير تلك الذات موضوعة مع المحمول و تصير جهة الاصل جهة لمحموله الذى صار موضوعاً فى العكس بالنسبة الى تلك الذات و الجهة التى كانت لوصف الموضوع بالنسبة اليها فى الاصل جهة العكس و كلتاها مطلقتان فجهة العكس ايضاً مطلقة. ما ذهب اليه الفاضل الشارح من كونه جهة العكس ممكنة بناء على أنها كذلك فى الضرورى فليس بشىء و سيجىء بيبانه.

قوله: «و ان كان الكلى و الجزئى الموجبان من المطلقات التى لها من جنسها نقيض<sup>١</sup>

العكس مطلقة عامة و زعم الامام أنها تنعكس ممكنة لان الضرورى اخص من المطلقة و هى تنعكس ممكنة اذا كان انعكاس الاخص الى الممكنة فالاعم بطريق الاولى و سيجىء تحقيق الحال فى ذلك، م.

١ - قوله: «ان كان الكلى و الجزئى الموجبان من المطلقات التى من جنسها نقيض» اى او كانت المطلقة الموجبة عرفية، امكن بيان انعكاسها من طريق نقيض العكس، فانها ينعكس الى موجبة جزئية حينية و ألا لصدق نقيضها سالية كلية عرفية عامة و ينعكس الى ما يناقض الاصل او يضاذه، و الوجه فى فائدة القيد و ان كان الطريق مشتركاً بين ما اذا كانت القضية عرفية و ما اذا كانت مطلقة عامة أنه لو بين انعكاس الموجبة المطلقة بانعكاس السالبة الدائمة كنفسها فان كان بيان انعكاس السالبة الدائمة بانعكاس الموجبة المطلقة لزم الدور، و ان كان بطريق الآخر كالاتراض او الخلف لزم سوء التركيب، لان انعكاس السالبة الدائمة لم يبين بعد و هذا بخلاف الموجبة العرفية فانه لما سبق ان السالبة العرفية انعكس كنفسها فلو يبين انعكاس الموجبة العرفية لم يلزم الدور و لا سوء التركيب لكن يمكن ان يقال فعلى هذا انعكاس السالبة الدائمة ايضاً تبين اذ عند الشيخ ان السالبة الدائمة مطابقة للسالبة العرفية و حيث بين انعكاس السالبة العرفية، كان انعكاس السالبة الدائمة ايضاً بينا فلو بين انعكاس الموجبة المطلقة لم يلزم احد الامرين.

و اعلم ان الخلف لا يفيد العلم بجهة العكس لان الخلف مبنى على اخذ نقيض المطلوب المعين

برهن على أنها تنعكس جزئية من طريق أنه لم يكن حقاً أن بعض «ب» «ج» فلا شيء من «ب» «ج» فلا شيء من «ج» «ب».

قيل: هذا القيد، لا فائدة فيه. قال صاحب البصائر:

وذلك لأنّ الحجة عامة غير متخصّصة بالمطلقات التي لها من جنسها نقيض وذلك لأنّ جميع المطلقات الموجبة تنعكس الى المطلقة العامة الجزئية الموجبة و ألاّ لصدق نقيضها وهو السالبة الدائمة الكلية و تنعكس كنفسها الى ما يضادّ الاصل.

وقيل:

فائدة هذا التخصيص هي ان انعكاس السالبة الدائمة يبيّن بانعكاس الموجبة الجزئية المطلقة فليزِم الدّور، و أجيب عنه بأنّه يُمكن ان يبيّن انعكاس الموجبة الجزئية بالافتراض حتّى لا يكون دوراً.

**واقول:** الوجه في فائدة هذا القيد، أنّ الشيع لم يبيّن انعكاس المطلقات بانعكاس السالبة الدائمة الذي لم يبيّن بعد احترازاً أمّا من الدّور او من سوء التّرتيب لكن لما كان نقيض العكس الذي يدّعى صحته سالبة دائمة كلية و كان عنده أنّها تطابق السالبة العرفية على ما ذهب اليه في باب التناقض و قد بيّن أنّ السالبة العرفية تنعكس كنفسها فاذا كان عكسها ضدّاً و نقضياً للاصل بحسب ما ذهب اليه و لم يكن الكلام مبيناً على ما بعده.

واعلم أنّ الخلف لا يُفيد العلم بجهة الكعس على التعيين لأنّه مبنيّ على نقيض المطلوب المعين فكيف يُفيد تعيين المطلوب بل يُفيد العلم بما يصدق مع العكس من لوازمه و ان كان اعمّ منه. واعتبر هذا الخلف أنّه يطرّد مع العكس من لوازمه و ان كان اعمّ منه، واعتبر هذا الخلف أنّه يطرّد مع دعوى الامكان العام للعكس اطرّاده مع الاطلاق.

**اقول:** المطلقات العرفية تنعكس مطلقاً عامة و صفة لما مرّ و العرفية الوجودية

اي الخلف مبنيّ على اخذ المطلوب و نفيه و غاية ما في انتفاء نقيض المطلوب، صدق المطلوب فهو لا يدلّ ألاّ على صدق قضية مع الاصل بطريق اللزوم أمّا أنّه يفيد تعيين المطلوب، اي أنّ تلك القضية عكسه فلا لأنّ المعبر في العكس اخصّ القضايا اللازمة بطريق التّبديل، فكما أنّ الخلف يُفيد صدق العكس الذي هو اخصّ كذلك يُفيد العلم بما يصدق مع العكس من لوازمه و ان كان اعمّ منه، م.

تنعكس وجودية نفسها وذلك لاننا اذا قلنا كل «ج» لا «ب» دائماً بل مادام «ج» حكمنا بان كل ما يوصف بـ«ج» فانه يوصف بـ«ب» لا دائماً وذلك ان دوام الاتصاف بـ«ج» المستلزم لـ«ب» يقتضى دوام الاتصاف بـ«ب» هذا خلف، فاذن بعض «ب» الذى هو «ج» انما يوصف بـ«ج» لا دائماً بل فى بعض اوقات اتصافه بـ«ب» فالعكس مطلق بحسب الوصف وجودى بحسب الذات و هذه فائدة لا يعطى امثالها الخلف ابتداء بل انما يعطيها اللمية و لذلك لم يتنبه لها المعتمدون على الخلف و اما بعد التنبيه فقد يمكن ان يبين بالخلف.

قوله : « و اما الجزئية السالبة فلا عكس لها فانه يمكن ان لا يكون كل «ج» ، «ب» ثم يكون كل «ب» ، «ج» فليس ليس كل «ب» ، «ج» مثل ان الحق هو انه ليس بعض الناس بضحاك بالعقل و ليس يمكن ان لا يكون شىء مما هو ضحاك بالفطن انساناً .  
يُريد ان السالبة الجزئية المطلقة ربما تكون صادقة و عكسها انما يصدق موجبة كلية ضرورية لا سالبة جزئية و يمثل بصدق قولنا : ليس بعض الناس ضاحكاً مع صدق قولنا كل ضاحك بالضرورة انسان و امتناع ان يصدق معه نقيضه الذى هو السالبة الجزئية فاذن هى غير منعكسة .

و قد ذكر اثير الدين المفضل الابهرى و غيره :

ان السالبة الجزئية اذا كانت عرفية وجودية فانها تنعكس كانهى و ذلك اذا قلنا ليس بعض «ج» ، «ب» مادام «ج» لا دائماً حكمنا باتصاف شىء ما بصفتي «ج» و «ب» المتعاندتين فى وقتين مختلفين فاذن بعض ما يوصف بـ«ب» يسلب عنه «ج» مادام موصوفاً بـ«ب» لا دائماً .

### \* اشارة الى عكس الضروريات \*

« و اما السالبة للكلية الضرورية فانها تنعكس مثل نفسها فانه اذا كان بالضرورة «ب» مسلوباً عن كل «ج» ثم امكن ان يوجد بعض «ب» ، «ج» و فرض ذلك العكس عكس ذلك فكان بعض «ج» ، «ب» على مقتضى الاطلاق الذى يعم الضرورى و غيره و هذا لا يصدق البتة مع السلب الضرورى بل صدقه معه محال فما ادى اليه محال و لك ان تبين

ذلك بالافتراض<sup>١</sup> فيجعل ذلك البعض «د» فتجد البعض ما هو «ج» قد صار «ب». اراد البيان بالخلف، فأخذ نقيض المطلوب وكان موجبة جزئية ممكنة عامة وهو معنى قوله: «ثم امكن ان يوجد بعض «ب»، «ج» وكان انعكاسها ممّا يتبين بعد، فلم يبين الكلام عليها، بل فرضها مطلقة وهو معنى قوله: «و فرض ذلك»، وأما كان له ذلك لأن هذا الممكن هو لا يلزم عن فرض وجوده محال، ثم عكس المطلقة على ما يتبينها من قبل فانعكست مطلقة عامة تناقض الاصل، بحسب الكيفية والكمية و يصادها بحسب الجهة بل يلزمها من الممكنات العامة ما يتناقض الاصل مطلقاً فلزم الخلف وهو معنى قوله: «بل صدقه معه محال»، ثم رجع الى المطلوب وقال: فلم يكن ما فرضناه ممكناً ممكن لأنّه ادى الى محال والمؤدى الى المحال محال وهو المراد من قوله: «فما ادى الى محال». و قد تمّ كلامه ثمّ أنه ذكر ان بيان انعكاس الموجبة الجزئية أنّما يتأتى بالافتراض لئلا يذهب الوهم الى تخيل دور.

قوله: «و الكثرة الموجبة الضرورية تنعكس على نفسها جزئية موجبة لما بين من حكم المطلق العام لكن لا يجب ان يعكس ضرورية فانه يمكن ان يكون عكس الضرورى ممكناً فانه يمكن ان يكون «ج» كالضحاك ضرورياً له «ب» كالانسان غير ضرورى له «ج» كالضحاك. ومن قال غير هذا و انشاء يحتال فيه فال تصدقه فعكسها اذن الامكان الاعم<sup>٢</sup>. و الموجبة الجزئية الضرورية تنعكس ايضاً جزئية على ذلك القياس».

١ - قوله: «و لك ان تبين ذلك بالافتراض» وفيه نظر لأن الافتراض اما بعد فرض نقيض العكس مطلقة فلا يكون طريقاً آخر غير ما ذكره او لا لأنه هو طريق نقيض العكس بلا فرق واما قبل فرض نقيض العكس مطلقة، فالافتراض لا يعطى الا بعض «ج» بالامكان «ب» وهو فرض لا يناقض لا شيء من «ج» بالفعل «ب» لجواز ان يكون الشيء مسلوباً عن كل افراد الاخص ثابتاً لبعض افراد الاعم، م.

٢ - قوله: «فعكسها اذن الامكان الاعم»، الحق ان الموجبة الضرورية تنعكس، مطلقة وصفية لوجوب كون المحمول لازماً لذات الموضوع و ثبوت وصف الموضوع له فى الجملة فاجتمع وصفاً لا موضوع و المحمول على ذات الموضوع فى بعض الاوقات فما صدق عليه وصف

الحقُّ أنّها تنعكس جُزئية موجبة مُطلقة عامّة بمثل ما مرّ في المُطلقات و بعض المنطقيّين ذهبوا الى أنّها تنعكس كنفهسا ضروريّة، و الشيخ اراد ان يردّ عليه فاشار اولاً الى أنّها تنعكس جُزئية موجبةً مُطلقةً عامّة بمثل ما مرّ في المُطلقات، ثمّ اشتغل في الردّ فقال: «و لا يجبُ ان تنعكس ضرورية» و بيّنه بمثال الانسان و الضّاحك، ثمّ قال: «و من قال غير هذا و انشاء يحتال فيه فال تصدّقه»، اى يحتال لبيان أنّ العكس ضرورىّ و هو أنّهم يقولون ذلك العكس اما ان يكون ضرورياً كالاصل او لا يكون فان كان فهو المطلوب، و لا فلينعكس العكس مرّة أخرى الى غير ضرورىّ لأنّ الضّرورىّ لمّا انعكس الى غير الضرورىّ فغير الضّرورىّ اولى بان ينعكس اليه و غير الضرورىّ يضادّ الاصل و ذلك خُلفٌ.

و هذا غيرُ صحيحٍ لانه منبى على انّ عكس غير الضرورىّ غير ضرورىّ و هو ليس يبيّن بل الضّرورىّ و غير الضّرورىّ ينعكسان الى كلّ واحدٍ منهما، ثم رجع الشيخ الى انتاج المطلوب الذى هو ابطال مذهبهم فقال: «فعكسها اذن الامكان الاعم»، اى الشامل للضرورة و اللاضرورة و أنّما قال ذلك لأنّ المطلوب لمّا كان هو الردّ على من زعم أنّه ضرورىّ و كان البرهان عليه أنّه يمكن ان يكون ايضاً غير ضرورىّ فى بعض المواد فالواجب ان يورد فى النتيجة ما يشملها معاً لا ما يثبت برهان آخر، اذ لو كان قال أنّه

المحمول، صدق عليه وصف الموضوع فى بعض اوقات ثبوت وصف الموضوع و هو المطلوب، و قد زعم أنّها ينعكس ضرورية، لأنّها لو انعكست الى غير الضّرورىّ، فغير الضّرورىّ اولى بان ينعكس الى غير الضّرورىّ، فيكون الاصل و هو الضّرورىّ غير ضرورىّ، هذا خلفُ فرد الشيخ عليهم بانّ عكس الضّرورىّ قد يكون ممكناً كما فى الضّاحك و الانسان و أنّما قال: أنّ عكسها الامكان الاعم، لأنّ المقصود لما كان ردُّ مذهب اولئك القوم، زعم امكان العكس، لانه ابعد عن مطلوبهم ايضاً صورة التقيض التى ذكرها لم يدلّ الا على انعكاسها مُمكنة عامّة و اما انعكاسها الى المُطلقة العامّة او الحينية فيحتاج الى بيان آخر، فاقصر على الامكان، اذا فى ذلك كفاية. قال الامام: ذكر فى «الشفاء» أنّ العكس مُطلقة عامّة و الحقّ ما فى هذا الكتاب، لأنّ العكس قد يكون ضرورياً و قد يكون ممكناً لم يدخل فى الوجود اصلاً، مثل ان لا يكون بعض الناس كاتباً مدّة وجوده و المشترك بين الضّرورىّ الممكن الخاص و الممكن العامّ، لا المُطلقة العامّة و فى جوابه مناقشة، م.

الاطلاق العام لكانت النتيجة غير ما اقتضاه ببرهانه وليس قوله أنه الامكان الاعم بمناف لكون اخص منه في نفس الامر على ما صرح به في سائر كتبه.

وما تمسك به الفاضل المشرح في احتمال ان يكون العكس ممكناً وهو قوله ان العكس قد يكون ممكناً لا يدخل في الوجود، كما لو فرض ان الانسان لا يصير كاتباً في مدة وجوده ضعيفاً وذلك لأنه يتنافى الاصل، فان الاصل يقتضي ثبوت الكاتب الذي اثبت له الانسانية بالضرورة فان الكاتب ما لم يكن ثابتاً لا يكون انساناً ولما ثبت و ثبت أنه انسان ثبت أنه حاصل ايضاً لما هو الانسان.

قوله : «و السالبة الجزئية لا تنعكس لما علمت، و مثاله بالضرورة ليس كل حيوان انساناً ثم كل انسان حيوان ليس ليس كل انسان حيوان».

و ذلك ظاهر.

### \* اشارة الى عكس الممكنات \*

«اما القضايا الممكنة فليس يجب لها عكس في السلب فإنه ليس اذا لم يمتنع بل امكن ان يكون لا شيء من الانسان يكتب يجب ان يمكن ولا يمتنع ان لا يكون احد ممن يكتب انساناً او بعض ممن يكتب انساناً وكذلك هذا المثال يبين الحال في الممكن الاخص والخاص فان الشيء قد يجوز ان ينفي عن شيء وذلك الشيء لا يجوز ان ينفي عنه شيء لأنه موضوعه الخاص الذي لا يفرض الآله، و اما في الايجاب فيجب لها عكس ولكن ليس يجب ان يكون في الممكن الخاص مثل نفسه، ولا تسمع الى قول من يقول ان الشيء اذا كان ممكناً غير ضروري لموضوعه فان موضوعه يكون كذلك و تأمل المتحرك بالارادة كيف هو من الممكنات للحيوان وكيف الحيوان ضروري له، ولا تلتفت الى تكلفات قوم<sup>١</sup> فيه بل كل اصناف الامكان ينعكس في الايجاب بالامكان

١ - قوله: «و لا تلتفت الى تكلفات قوم» قالوا يصدق كل حيوان فهو نائم من جهة أنه نائم بالامكان و ينعكس الى قولنا بعض النائم من جهة أنه نائم حيواناً بالامكان لان حيوانية النائم من جهة ما هو نائم حتى يكون ضرورية له. و جوابه ان قيد من جهة ما هو نام في العكس اما ان يعتبر

الاعم فانه اذا كان كل «ج»، «ب» او بعض «ج»، «ب» بالمكان فبعض «ب»، «ج» بالامكان الاعم والافليس يمكن ان يكون شيء من «ب»، «ج» فبالضرورة على ما علمت لا شيء من «ب»، «ج» فبالضرورة لا شيء من «ج»، «ب»، هذا خلف.

و ربما قال قائل ما بالكم لا تمكسون السالبة الممكنة الخاصة وقوتها قوة الموجبة. فنقول: ان السبب في ذلك انها اعنى الموجبة اتما تنعكس الى موجبة من ان يقلب من الايجاب الى السلب فتعود الكيفية في العكس لكن ذلك غير واجب. وقوم بدعون للسلب الجزئى الممكن عكساً بسبب انعكاس الموجب الجزئى الذى فى قوته وحسابهم ان ذلك يكون خاصاً ايضاً و يعود الى السلب فظنهم باطل قد تتحققه مما سمعته ومن هذا المثال، قولنا: يمكن ان يكون بعض الناس ليس بضحاك ولا نقول يمكن أن يكون بعض ما هو ضحاح ليس بانسان.

قوله: «ولا تلتفت الى تكلفات قوم فيه»

يريد به قول بعض الفضلاء فى بيان أن الممكن الخاص ينعكس كنفسه وهو انا اذا قلنا كل حيوان يمكن ان يكون نائماً من جهة ما هو نائم، فبعض ما هو نائم، فهو من جهة ما هو نائم يمكن ان يكون حيواناً لأن حيوانيته ليست له من جهة ما هو نائم، حتى يكون له ضرورة من تلك الجهة.

وردد الشيخ بانه مغالطة اما اولاً فلان قوله من جهة ما هو نائم أخذ جزئاً من المحمول فى الاصل والعكس جميعاً، وكان يجب ان يجعل جزئاً من الموضوع فى العكس ويصير

بحيث يكون جزئاً من المحمول فلا يكون القضية عكسها لانه فى الاصل قيد المحمول، واما ان يتعبر بحيث يكون جزئاً من الموضوع فلا نسلم صدق العكس لان النائم من جهة ما هو نائم ليس الا نائماً لا حيواناً ولا غيره وهو ضعيف اما اولاً فلان النائم من جهة ما هو نائم اذا حمل فى الاصل على كل حيوان فلا بد من صحة جعله وصفاً عنوانياً لبعض الحيوان ضرورة ان ما يحمل بالاجاب على شى يوصف به، واما ثانياً فلان النائم من جهة انه نائم نائم وكل نائم حيوان فالتائم من جهة انه نائم حيوان فسقط المنع. والحق فى الجواب انا لا نسلم صدق قولنا بعض النائم من جهة انه نائم حيوان بالامكان الخاص بل بالضرورة. م.



العكس فبعض ما هو نائم من جهة ما هو نائم، يمكن ان يكون حيواناً و حينئذ يكون كذبه ظاهراً، لأنّ النائم من جهة ما هو نائم، لا يكون حيوان ولا شيء آخر غير النائم واما ثانياً فلانّ هذا المثال وان كان حقاً فهو لا يُفيد المطلوب؛ لأنّ الانعكاس القضية في مادة واحدة لا يقتضى انعكاسها مطلقاً؛ بل عدم انعكاسها في مادة يقتضى عدم انعكاسها مطلقاً.

وقوله: «و ربما قال قائل ما بالكم لا تعكسون السالبة الممكنة الخاصة»  
 اشارة الى مذهب بعض القدماء فانهم حكموا بأنه تنعكس جزئية لانها في قوة موجبتها و هي منعكسة موجبة ممكنة جزئية و انما حكمنا بأنها لا تنعكس الى ذلك لانّ العكس يجب ان يكون بشرط بقاء الكيفية على ما وقع عليه الاصطلاح و لعلّ القائلين انما ذهبوا الى ذلك بظنهم انّ عكسها في قوة سالبة ممكنة جزئية و قد غلطوا فيه لانّ الموجبة الممكنة الخاصة لا تنعكس ممكنة خاصة بل عامة ليس موجبتها في قوة سالبتها.

قوله: «و قوم يدعون للسلب الممكن الجزئي عكساً»  
 اشارة ايضاً الى بعض مذاهبهم و باقى الفصل، غنى = عن الشرح.

## التهج السادس [فى بيان الاحوال المادية للقضايا]

### \* اشارة الى القضايا من جهة ما يصدق بها او نحوه \*

**اقول:** لما فرغ عن بيان الاحوال الصورية للقضايا، شرع فى بيان احوالها المادية فانهما يشتركان فى ان البحث عنهما من حيث تعلق بالقضايا المفردة متقدّم على البحث عن صور الاقوال المتألفة عن القضايا و موادّها فقوله: «من جهة ما يصدق بها»، عبارة عن حال موادّها وقوله: «او نحوه»، اى من جهة ما تخيل، فان التخيّل يشبه التصديق من حيث أنّه ايضاً أنفعال ما للنفس تحدثها القضية.

قوله: «اصناف القضايا المستعملة فيما بين الفائسين و من يجرى مجراهم أربعة: مسلّمات، و مظنونات و ما معها، و مشبهات بغيرها، و مخيلات».

**اقول:** يُريد بمن يجرى مجر القايسين مستعملى الاسقرائات و التّمثيلات، و وجه الحصر انّ القضية اما ان تقتضى تصديقاً، او تأثيراً غير التصديق، او لا يقتضى احدهما، و الاول اما ان يقتضى تصديقاً جازماً، او غير جازم، و الجازم اما ان يكون لسبب، و لما يشبه السّبب، و ما يكون لسبب فهو المُسلّمات، و ما يكون لما يشبه السّبب فهو المشبهات بغيرها، و غير الجازم هو المظنونات، و ما معها هو المشهورات فى بادىء الرّأى و المقبولات من وجه، و ما يقتضى تأثيراً غير التصديق فهو المخيلات، و ما لا يقتضى تصديقاً و لا تأثيراً فلا تستعمل لعدم الفائدة.

قوله: «و المسلّمات اما معتقدات و اما مأخوذات».  
و ذلك لانّ السّبب اما ان يكون من تلقاء نفس المصدّق او من خارج.

قوله: «و المتعقدات اصنافها ثلاثة؛ الواجب قبولها، والمشهورات، والوهميات». وذلك لانّ الحكم اّما ان يعتبر فيه المطابقة للخارج، اولا فان اعتبرو كان مطابقاً قطعاً فهو الواجب قبولها و اّلا فهو الوهميات، وان لا يعتبر فهو المشهورات.

قوله: «و الواجب قبولها اوليات، ومشاهدات، ومجربات وما معها من الحدسيات و المتواترات، و قضايا قياساتها معها». وذلك لانّ العقل اّما ان لا يحتاج<sup>١</sup> فيه الى شىء غير تصوّر طرفى الحكم، ويحتاج و

١ - قوله: «و ذلك لانّ العقل اّما ان لا يحتاج» القضايا اّما ان يكون تصوّر اطرافه كافياً فى حكم العقل او لا، فان كان كافياً فهى الاوليات وان لم يكن، فاما ان لا يحتاج الى امرٍ ينظم الى العقل و يعينه الى حكم، او يحتاج الى امرٍ ينظم الى المحكوم عليه، و الى القضية، او يحتاج اليهما معاً و اّما فسرنا المحكوم اليه بالقضية فلاّنه لو لا ذلك لم تنحصر القسمة لجواز احتياجه الى امرٍ ينظم اليها الممكن ما ينظم الى العقل و هو الاحساس. و الثّانى و هو ما يحتاج الى ما ينظم الى القضية فلا شك ان ما ينظم الى القضية يكون له دخل فى تحقّق الحكم يكون مبادئ تلك القضية فلا يخلو ما ان يكون مبادئ القضايا لازمة لها او غير لازمة فان كان لازمة، فهى قضايا قياساتها معها، فانها قضايا متى تصوّر اطرافها، يحصل عند العقل قياس مرتب منتج لها و ان كانت غير لازمة فلا يخلو اّما ان يكون حصول تلك المبادئ بسهولة او بصعوبة، فان كان حصول المبادئ بسهولة فهى الحدسيات، لانّ مبادئها يقع فى العقل مرتبة و ينساق الذهن منها اليها بلا طلب و اكتساب، و ان كان حصول المبادئ تعسر فى النظريات و ليست من المبادئ. و فى قوله اّما ان يكون التّحصيل ذلك الشىء بالاكتساب او لا يكون مُساهلة لانّ الحدسيات لا اكتساب فيها، لكنّ المراد ما ذكرناه.

و الثّالث اّما ان يكون حصوله بالاخبار فى المتواترات و فى نسخة بالاحساس و التّراد احساس السّمع و اّما ان لا يكون فيه المجربات و كلّ منهما تحتاج الى ما ينظم الى العقل و هو استماع الاخبار فى المتواترات و تكررّ المشاهدة فى المجربات و الى ما ينظم الى تلك القضايا و هو القياس الخفى، كما يقال لو لم يكن كذلك لما كان دائما و اكثرياً فهذه ستة اصناف. و اّما قال فى الثلاثة و ما معها لانّ الحدسيات تشبه المجربات و المتواترات تشبه المُشاهدات و القضايا التى

الاول هو الاوليات، والثاني لا يخلو اما ان يحتاج الى ما ينضم اليه وبعينه على الحكم او ينضم الى المحكوم عليه او اليهما معاً، والاول هو المشاهدات، والثاني لا يخلو اما ان يكون تحصيل ذلك الشيء بالاكتساب، او لا يكون، وما بالاكتساب اما ان يكون بالسهولة او لا بالسهولة والاول هو الحدسيات، والثاني ليس من المبادئ، بل هو العلوم المتكسبة و ما ليس بالاكتساب فهو القضايا التي قياساتها معها و ما يحتاج فيهما الى كليهما فاما ان يكون من شأنه ان يحصل بالاحساس وهو المتواترات واما ان لا يكون و هو المجربات هذه ستة اقسام.

و ظاهر كلام الشيخ يقتضى انه جلعه اربعة اقسام، احدها ما لا يحتاج فيه العقل لاي شيء غير تصور طرفي الحكم و هو الاوليات و ثانيها ما يستعان فيه بالحواس و هو المشاهدات و ثالثها ما يحتاج فيه الى غير تصور الطرفين، و هو اما خفي و هو المجربات و ما معها من الحدسيات المتواترات و اما ظاهر غير مكتسب و القضايا التي قياساتها معها، و اما الظاهر المكتسب ليس يقع في المبادئ.

و اعلم ان هذه التقسيمات ليس بذاتية فان الاقسام قد تتداخل باعتبارات كما سيجيء ببيان و لذلك جعلها الشيخ اصنافاً لا انواعاً.

قوله: «فلنبداً بتعريف انحاء الواجب قبولها و انواعها من هذه الجملة فاما الاوليات فهي القضايا التي يوجبها العقل الصريح لذاته و لعزيمته لا لسبب من الاسباب الخارجة عنه فانه كلما وقع للعقل التصور لحدودها بالكنه و وقع له التصديق فلا يكون للتصديق فيه توقف الا على وقوع التصور و الفطنة للتركيب و من هذا ما هو جلي للكل لانه واضح تصور الحدود، و منها ما ربما خفي و افتقر الى تأمل لحفاء في تصور حدوده فانه اذا التبس التصور التبس التصديق و هذا القسم لا يتوعد على الازهان المشتعلة النافذة في التصور».

**اقول:** الحكم الذي له علة فهو انما يجب اذا اعتبر مع علته و لا يجب بدون ذلك و الحكم اليقيني و الواجب في نفسه الذي لا يتغير و هو الذي يجب قبوله فكل حكم عرف بعلمته فهو يقيني و ما لا يعرف بعلمته فهو ليس يقيني سواء كان له علة او لا العلة قد يكون

هى اجزاء القضية وقد يكون شيئاً خارجاً عنها وهو الحكم الاولى والذى يوجهه العقل الصريح لنفس تصوّر اجزاء القضية لا لسبب خارج، فان كان اجزاء القضية جلية التصور جلية الارتباط، فهو واضح للكل، وان لم يكن كذلك، فهو واضح لمن تكون جلية عنده غير واضح لغيره و اذا توقّف العقل فى الحكم الاولى بعد تصوّر الاجزاء فهو اما لنقصان الغريزة كما يكون للبئله والصبيان، و اما لتدليس الفطرة بالعقائد المضادة للاوليات كما يكون لبعض العوام والجهال.

قوله: «و اما المشاهدات، فكالمحسوسات فهى القضايا التى انما استفيد التصديق بها من الحس مثل حكمنا بوجود الشمس وكونها مضيئة وحكمنا بكون النار حارة وكقضايا اعتبارية بمشاهدة قوى غير الحس، مثل معرفتنا بان لنا فكرة وان لنا خوفاً و غضباً و اننا نشعر بذواتنا وبافعال ذواتنا».

**اقول:** هذه ثلاثة اصناف، احدها ما نجده بحواسنا الظاهرة كالحكم بان النار حارة و الثانى ما نجده بحواسنا الباطنة و هى القضايا الاعتبارية بمشاهدة قوى غير الحس الظاهر، الثالث ما نجده بنفوسنا لا بالآلاتها و هى كشعورنا بذاتنا وبافعال ذواتنا والاحكام الحسية جميعها جزئية فان الحس لا يفيد الا ان هذه النار حارة و اما الحكم بان كل نار حارة فحكم عقلى استفاده العقل من الاحساس بجزئيات ذلك الحكم<sup>١</sup> والوقوف على

١ - قوله: «استفاده العقل من الاحساس بجزئيات ذلك الحكم» اى اذا وقع الاحساس بشئ محمول الجزئيات موضوع حصل عند العقل، حكم كلى لا بحسب افادة الحس ذلك لان الحس لا يعطى الا احكاماً جزئياً ولا سبيل له الا الى ادراك هذه النار فى هذا الوقت، بل الحكم الكلى انما يحصل بطريق آخر، فلعل تلك الاحساسات الجزئية سبب لاستعداد النفس لقبول ذلك العقد الكلى من المبدأ الفياض كما فى المجربات ولهذا قالوا و هى يجرى مجرى المجربات من وجه، فان قلت: الاحساسات الجزئية كيف تنادى الى اليقين و هى قد لا تطابق الواقع لروية الكبير من البعيد صغيراً والصغير فى الماء كبيراً، فنقول الاحكام الحسية انما يتأدى الى العقد الكلى ان كانت صائبة و انما تكون صائبة اذا ساعد عليها العقل فلو لا فصل العقلى و تمييزه بين الحق والباطل لاختلط الصواب بالغلط، م.

علله و يجرى مجرى المجربات من وجه.

قوله: «و اما المجربات فهي القضايا و احكام تتبع مشاهدات منا يكثر فيفيد اذكاراً بكثرها فيتأكد منها عقد قوى لا يشك فيه، و ليس على المنطقى ان يطلب السبب فى ذلك بعد ان لا يشك فى وجوده فربما اوجب التجربة قضاءً جزماً و ربما اوجب قضاءً اكثرياً و لا تخلو عن قوة ما قياسية خفية تخالط المشاهدات، و هذا مثل حكمنا بان الضرب بالخشب مولم، و ربما تنعقد التجربة اذا آمنت النفس كون الشئ بالاتفاق و تنضاف اليه احوال الهيئة<sup>١</sup> تنعقد التجربة».

**اقول:** المجربات يحتاج الى امرين<sup>٢</sup> احدهما المشاهدة المتكررة و الثانى القياس الخفى و ذلك القياس هو ان يعلم ان الوقوع المتكرر على نهج واحد، لا يكون اتفاقاً فاذن هو انه يستند الى سبب فيعلم من ذلك ان هناك سبباً و ان لم يعرف ماهية ذلك السبب و كلما علم حصول السبب حكم بوجود المسبب قطعاً و ذلك لان العمل لسببية

١ - قوله: «و ينضاف اليه احوال الهيئة»، جواب سؤال و انا لو فرضنا شخصاً فى بلاد الزنج و لم يتكرر على حسه مولود الا اسود، فهل يفيد ذلك الاعتقاد بان كل مولود اسود او لا؟ فان لم يفد فلم صار تكرير يفيد و تكرير لا يفيد، و ان افادت، كانت التجربة خطأ و زال الوثوق بها. اجاب بان التجربة اذا كانت مقرونة بهيئة كما فى المثال المذكور كان كانت التجربة فى ناس سود فى بلاد مخصوصة، لا يعطى حكماً كلياً مطلقاً بل مفيداً بتلك الهيئة و حينئذ لا يتطرق الخطاء الى الحكم الا ان الهيئة ربما تقارن الحكم بالذات اى يكن له دخل فى ثبوت ذلك الحكم و ربما يقارنه بالعرض، بحيث لا يكون له دخل فى ثبوت الحكم و تقييد الحكم، يجب ان يكون بالاولى، لا بالثانية، م.

٢ - قوله: «المجربات يحتاج الى امرين» عسى سائل ان يقول: ليست التجربة الا مشاهدات متكررة كما ان الاستقراء ايضاً مشاهدات متكررة فيكيف افاة التجربة اليقين، دون الاستقراء؟ فالجواب انه اذا تكررت المشاهدات على وقوع شئ، او علم بالعقل انه ليس اتفاقاً اذا الاتفاقيات لا تكون دائمة و لا اكثرية كانت التجربة مفيدة لليقين، و ان لم يعلم ذلك و استدل بمجرد المشاهدات الجزئية بدون ذلك القياس، على الحكم الكلى كان استقراءً ان و لا يفيد اليقين، م.

السبب و ان لم يعرف ماهيته، يكفي في العلم بوجود المسبب و الفرق بين التجربة و الاستقراء، ان التجربة يُقارن هذا القياس، و الاستقراء، لا يُقارنه، ثم ان التجربة قد تكون كلية و ذلك عند ما يكون تكرره الوقوع بحيث لا يعتبر معه تجويز الالاقوع و قد يكون حكم واحد مجرباً كلياً عند شخص و اكثرثياً عند آخر، و غير مجرد اصلاً عند ثالث و لا يُمكن اثبات المجرب للمنكر الذي لم يتول التجربة.

قوله: «و ليس على المنطقي ان يطلب السبب في ذلك بعد ان لا يشك في وجوده»،  
انما ذلك على الفلسفي الناظر في كيفية استناد المسببات الى اسبابها فالمجرب عند المنطقي من المبادئ، و عند الفلسفي ليس من المبادئ.

قوله: «و ينضاف اليه احوال الهيئة فيعتقد التجربة»  
فالمُشاهدة اذا تكررت مقرونة بهيئة ما من وقوع في زمانٍ بعينه، او مكان بعينه، و او على وجهٍ معين، او مع شيء لا غير فالحكم الكلي انما يحصل مقيداً بتلك القيود و الشرائط فلا يحصل مطلقاً عنها البتة و ذلك كمن شاهد ان كل مولود بالزنج فهو اسود، فله ان يحكم لذلك، ليس له ان يحكم ان كل مولود اينما كان فهو اسود.  
و ينبغي ان يفرق بين ما يقارنه بالذات و بين ما يقارنه بالعرض، لئلا يغلط. فالحاصل: ان التجربة يعطى الحكم الكلي مقيداً و العقل المجرد، هو الذي يعطيه مطلقاً كما ان الحس هو الذي يعطيه جزئياً.

قوله: «و ما يجرى مجرى المجربات الحدسيات و هي قضايا مبدأ الحكم بها حدس من النفس قوى جداً فزال معه الشك و اذعن له الذهن، فلو ان جاحداً جحد ذلك؛ لانه لم يتول الاعتبار الموجب لقوة ذلك الحدس، او على سبيل المذكورة لم بتأت ان تحقق له ما تحقق عند الحادس مثل قضائنا بان نور القمر، من نور الشمس لهيئات تشكّل النور فيه و فيها ايضاً قوة فياسية و هي شديدة المناسبة للمجربات».

**اقول:** هي جارية مجرى المجربات في الامرين المذكورين، اعني تكرار المُشاهدة و

مقارنة القياس<sup>١</sup> أَلَا أَنَّ السَّبَبَ فِي الْمَجْرَبَاتِ مَعْلُومَةُ السَّبَبِيَّةِ غَيْرُ مَعْلُومِ الْمَاهِيَةِ وَفِي الْحَدْسِيَّاتِ مَعْلُومٌ بِالْوَجْهِينِ وَأَمَّا تَوَقُّفٌ عَلَيْهِ بِالْحَدْسِ لَا بِالْفِكْرِ فَإِنَّ الْمَعْلُومَ بِالْفِكْرِ هُوَ الْعِلْمُ النَّظَرِيُّ فَلَيْسَ مِنَ الْمَبَادِي، وَسَيَأْتِي الْفَرْقُ بَيْنَ الْفِكْرِ وَالْحَدْسِ فِي التَّمْطِ الثَّلَاثِ، وَلَمَّا كَانَ السَّبَبُ غَيْرَ مَعْلُومٍ فِي الْمَجْرَبَاتِ إِلَّا مِنْ جِهَةِ السَّبَبِيَّةِ فَقَطْ، كَانَ الْقِيَاسُ الْمَقَارَنُ لِجَمِيعِ الْمَجْرَبَاتِ قِيَاساً وَاحِداً، وَالْمُقَارَنُ لِلْحَدْسِيَّاتِ لَا يَكُونُ كَذَلِكَ، فَإِنَّهَا أَقْسَمَةٌ مُخْتَلِفَةٌ حَسَبَ اخْتِلَافِ الْعِلَلِ فِي مَاهِيَّتِهَا وَالْحَدْسِيَّاتِ أَيْضاً يَخْتَلِفُ بِالْقِيَاسِ إِلَى الْأَشْخَاصِ كَالْمَجْرَبَاتِ وَلَا يَكُنْ اثْبَاتُهُ لَغَيْرِ الْحَادِسِ وَلِذَلِكَ يَعَدُّ مِنَ الْمَبَادِي.

قوله: «وكذلك القضايا التواترية وهي التي تسكن إليها النفس سكوناً تاماً يزول معه الشك لكثرة الشهادات مع امكانه بحيث يزول الريبة عن وقوع تلك الشهادات على سبيل الاتفاق والتواطؤ وهذا مثل اعتقادنا بوجود مكة ووجود جالينوس واقليدس وغيرهم. ومن حاول ان ينحصر هذه الشهادات في مبلغ عدد، فقد احوال فان ذلك ليس متعلقاً بعدد يؤثر نقصان و الزيادة فيه، و إنما المرجوع فيه الى مبلغ يقع معه اليقين فاليقين هو القاضي بتوافي الشهادات لا عدد الشهادات، وهذه ايضاً لا يمكن ان يقع جاحدها او يسكت بكلام».

**اقول:** الشهادات قد تكون قولية وقد لا تكون، كالامارات<sup>٢</sup> و المرجوع فيه الى حصول اليقين و زوال الاحتمال للوثوق بعدم مواطاة الشهداء و امتناع اجتماعهم على الكذب، و بعض الظاهريين من نقله الحديث، ذهبوا الى أنه يحصل بشهادة اربعين من

١ - قوله: «اعني تكرّر المشاهدة و مقارنة القياس» فانّك اذا شاهدت اختلاف تشكّر القمر عند اختلاف اوضاعه من الشمس و ضممت اليه القياس و هو انّ ذلك لو كان اتفاقاً لما كان دائماً عرفت انّ نوره مستفاد منها و الحدس هو تمثّل المبادئ، المرئية للمطوّل في النفس، م.

٢ - قوله: «و قد لا تكون كالامارات»، لا يُريد بذلك انّ التواتر يحصل بمجرد الامارات فانّ مبنى التواتر على الاخبار، بل المراد انّ اليقين تارة يحصل بمجرد الكثرة و أخرى بحسب انضمام القرائن و الامارات معها و لهذا لا ينحصر مبلغ الشهادات في عدد معيّن قريباً يكفي مع الامارات القويّة عدد اليسير و ربما لا يكفي في حصول الجزم لاجم غفير.



الثقات فرد الشيخ عليهم.

واعلم ان المتواترات ايضاً يشتمل على تكرار وقياس ألا ان الحاصل بالتواتر هو علم جزئى من شأنه ان يحصل بالاحساس و لذلك لا يعتبر التواتر ألا فيما يستند الى المشاهدة. فحكم المتواترات حكم المحسوسات و لذلك لا يقع فى العلوم بالذات.<sup>١</sup>

قوله: «و اما القضايا التى معها قياساتها، فيه قضايأ أما تصدق بها لاجل وسط، لكن ذلك الوسط ليس مما يعزب عن الذهن فيحوج فيه الذهن الى طلب، بل كلما اخطر بالبال حد المطلوب، خطر الوسط بالبال مثل قضائنا بان الاثنين، نصف الاربعة. فقد استقصينا القول فى تعدد اصناف القضايا الواجب قبولها من جملة المعتقدات من جملة المسلّمات».

**اقول:** هذه تسمى فطرية القياسات ولا قياس فى قوله: «الاثنان، نصف الاربعة»، لان الاثنين عدد قد اتقسمت الاربعة اليه و الى ما يساويه و كلما ينقسم عدد اليه و الى ما يساويه، فهو نصف ذلك العدد.

قوله: «فاما المشهورات من هذه الجملة، فمنها ايضاً هذه الاوليات<sup>٢</sup> و نحوهما

١ - «معلوم بالذات» صحيح است.

٢ - قوله: «فاما المشهورات من هذه الجملة فمنها ايضاً هذه الاوليات»، المشهورات هي قضايأ تعم اعتراف الناس بها فيه اما يقينيات كالاوليات و غيرها، لكن لها اعتباران احدهما من حيث انه يعترف بها عموم الناس و كونها مشهورات بهذا الاعتبار، و ثانيهما من حيث انه يحكم بها محض العقل و يجب قبولها بهذا الاعتبار، هي يقينيات، و اما غير يقينيات و هي التى يتوقف العقل الصّرف فى الحكم بها، لكن لعموم الناس بها اعتراف، و تسمى آراء محمودة، و ربما تخصص باسم المشهورات و قول الشارح: «و الآراء المحمودة هو ما يقتضيه المصلحة العامة و الاخلاق الفاضلة»، خلاف كلام الشيخ و تخصيص بلا مخصص. فالمشهورات تقال بالاشتراك على ما يعم اعتراف الناس بها و هي تناول اليقينيات و غيرها و الشنيع فى مقابل المحمود، كما ان الكاذب فى مقابل الصادق و الصادق غير المحمود كذلك، الكاذب غير الشنيع اذرب محمود كاذب و شنيع حق فالمشهورات اما من الواجب قبولها، او من التأديبات التى يكون الصّلاح فيها،

يجب قبوله لا من حيث هي واجب قبولها، بل من حيث عموم الاعتراف بها، ومنها الآراء المسمّاة بالمحمودة و ربما خصّصناهم باسم المشهورة، اذ لا عمدة له الا الشهرة و هي آراء لو خلى الانسان و عقله المجرد و وهمه و حسّه و لم يودّب بقبول قضايها و الاعتراف بها و لم يمل الاستقراء بظنه القوى الى حكم لكثرة الجزئيات و لم يستدع اليها ما في طبيعة الانسان من الرحمة و الخجل و الانفة و الحميّة و غير ذلك، لم يقض بها الانسان طاعة لعقله او وهمه او حسّه مثل حكمنا: انّ سلب مال الانسان قبيح و انّ الكذب قبيح لا ينبغي ان يقدم عليه.

و من هذا الجنس ما يسبق الى وهم كثير من الناس و ان صرف كثيرا عنه الشرع من قبح ذبح الحيوان، اتباعاً لما في العزيزة من الرقة لمن يكون غريزته كذلك و هم اكثر الناس ليس شيء من هذا يوجب العقل التاذج و لو توهم نفسه و أنّه خلق دفعة تامّ العقل و لم يسمع ادباً و لا يطع انفعالاً نفسانياً او خلقياً لم يقض في امثال هذه القضايا بشيء بل امكنه ان يجهل و يتوقف فيه و ليس كذلك حال قضائه بانّ الكل اعظم من الجزء و هذه المشهورات، قد يكون صادقة و قد يكون كاذبة و اذا كانت صادقة ليست تنسب الى الاوليات و نحوها، اذا لم تكن بينة الصّدق عن ذالقول الاول، الا بسطر، و ان كانت محمودة عنده و الصادق غير المحمود و كذلك الكاذب غير الشنيع. فربّ شنيع حقّ و ربّ محمود كاذب. فالمشهورات اما من الواجبات و اما من التّأدييات الصّلاحية و ما يتطابق عليه الشّرائع الالهية و اما خفقيات و انفعاليات و اما الاستقرائيات و اما اصلاحيات و هي اما بحسب الاطلاق و اما بحسب الصحاب صناعة و ملّة.

كقولنا: العدل حسن و الظلم قبيح و ما يطابق عليها الشّرايع كقولنا الطّاعة واجبة، و اما خفقيات و انفعاليات كقولنا: كشف العورة قبيح و مراعاة الضّعفاء محمودة و اما استقرائيات كقولنا: تكرار الفعل مملّ و دفع الخصم واجب. و ايضاً المشهورات اما مشهورات على الاطلاق و اما بحسب صناعة كقولنا: التسلسل باطل، او ارباب ملّة كقولنا: الاله واحد و الربّا حرام، فان قلت: فحينئذ لا يكون من المشهورات لانّها هي التي يعترف بها عموم الناس، فنقول: الناس اما جميع افراد الانسان، و هي المشهورات على الاطلاق او جميع افراد طائفة و هي المشهورات عند الطائفة،

كما أنَّ المعتر في الواجب قبولها، كونها مطابقة لما عليه الوجود، فالمعتر في المشهورات، كون آراء عليها مطابقة فبعض القضايا أولي باعتبار مشهور باعتبار، و الفرق بينها وبين الأوليات ما ذكره الشيخ: من أنَّ العقل الصريح الذي لا يلتفت الى شيء غير تصور طرفي الحكم إنما يحكم بالاوليات من غير توقف ولا يحكم بها بل يحكم منها بحج تستعمل على حدود وسطى، كسائر النظريات و لذلك يتطرق التغير اليها دون الاوليات فإنَّ الكذب قد يستحسن اذا تستعمل على مصلحة عظيمة و الكل لا يستصغر بالقياس الى جزئه في حال من الاحوال.

و للشهرة اسباب، منها كون الشيء حقاً جلياً كقولنا: الصّدان لا يجتمعان، و منها ما يناسب الحق الجلي و يخالفه بغير خفي فيكون مشهوراً مطلقاً و حقاً مع ذلك القيد كقولنا: حكم الشيء، حكم شبيهه و هو حق، لا مطلقاً و لكن فيما هو شبيه له، و منها كونه مشتملاً على مصلحة شاملة للعموم، كقولنا: العدل حسن و قد يسمّى بعضها بالشرايع الغير المكتوبة، فإنَّ المكتوبة منها ربما لا يعم الاعتراف بها و الى ذلك اشار الشيخ بقوله: «و ما يطابق عليه الشرايع الالهية»

و منها كون بعض الاخلاق و الانفعالات مقتضية لها، كقولنا: الذب عن الحرام واجب و ايداء الحيوان لا لغرض، قبيح و منها ما يقتضيه الاستقراء كقولنا: العلم بالمُتقابلات واحد لكونه بالمتضادات و المتضائقات و غيرها كذلك، و يشترك الجميع في أنّها اما ان تكون مشهورة عند الكل كقولنا: الاحسان الى الآباء حسن، او عند الاكثرين كقولنا: الاله واحد، او عند طائفة كقولنا: التسلسل محال، و هو مشهور عند بعض اهل المناظرة.

و الآراء المحموده هي ما يقتضيه المصلحة العامة او الاخلاق الفاضلة و هي الذائعات، و قد يتقابل المشهورات كقولنا: الحياة مؤثرة باعتبار و موت الشهداء مؤثر باعتبار.

قوله: «و اما القضايا الوهميه<sup>١</sup> الصرفة فهي قضايا كاذبة ألا أنَّ الوهم الانساني، يقضى

١ - قوله: «و اما القضايا الوهميه»، الوهميات قضايا كاذبة، يحكم بها الوهم، في غير المحسوسات، فإنَّ الوهم تابع للحس، لا يدرك ألاَّ المحسوس و ان ادرك غير المحسوس، فلا يدركه ألاَّ على نحو المحسوس، فيحكم عليه باحكام المحسوسات فيفلط في حكمه.

بها قضاء شديد القوة لأنه ليس يقبل ضدها ومقابلها بسبب أن الوهم تابع للحس، فما لا يوافق المحسوس، لا يقبله الوهم ومن المعلوم أن المحسوسات اذا كان لها مبادٍ واصول كانت تلك قبل المحسوسات ولم تكن محسوسة ولم يكن وجودها على نحو وجود المحسوسات، فلم يكن ان يتمثل ذلك الوجود في الوهم ولهذا فإن الوهم نفسه و افعاله، لا يتمثل في الوهم ولهذا لا يكون الوهم مساعداً للعقل في الاصول التي يبتجج وجود تلك المبادى، فاذا تعدى ماعاً الى النتيجة نكص الوهم وامتنع عن قبول ما سلم موجبة، وهذا الضرب من القضايا، اقوى في النفس من المشهورات التي ليست باولية ويكاد يشاكل الاوليات ويدخل في المشبهات وهي احكام للنفس في امور متقدمة على المحسوسات او اعم منها، على نحو ما يجب ان لا يكون لها وعلى نحو ما يجب ان يكون، او يظن في المحسوسات مثل اعتقاد المعتقد ان لا بد من خطأ ينتهي اليه المبدأ اذا تناهى وأنه لا بد في كل موجود من ان يكون مشار الى جهة وجوده وهذه الوهميات لولا مخالفة السنن الشرعية لها، لكانت مشهورة وانما يلزم في شهرتها الديانات الحقيقية و العلوم الحكمية ولا يكاد المدفوع عن ذلك، يقاوم نفسه في دفع ذلك، لشدة استيلاء الوهم على ان ما يدفعه الوهم ولا يقبله اذا كان في المحسوسات، فهو مدفوع منكر وهو مع أنه باطل شنيع ليس بلا شهرة بل يكاد ان يكون الاوليات والوهميات التي لا تراحم من غيرها مشهورة ولا ينعكس. فقد فرغنا من اصناف المعتقدات، من جملة المسلمات.

احكام الوهم في المحسوسات، حقه ان يصدقه العقل فيها ولتطابقها كانت ما يجري

فان قلت: الحكم على شيء بآخر، يسدعي ادراكه فاذا لم يكن الوهم مدركاً للمجردات، فيكف يحكم بها؟ فنقول: الحاكم بها والمُدرك بالحقيقة، هو النفس والوهم والعقل آلتان لها في الادراك والحكم، ألا ان الوهم شديد العلاقة بالنفس، فالنفس تستعمله في غير المحسوسات، استعمالها إياه في المحسوسات، فيقع في الغلط وتعرف كذب الوهم، بان تساعد العقل في مقدمات ينتج نقيض حكمه مثلاً، يحكم بان كل موجود محسوس ويسلم ان للمحسوسات مبادى، المحسوسات قبل المحسوسات، وما يكون قبل المحسوسات، لا يكون محسوساً وكذا يسلم ان الوهم نفسه و افعاله موجودة وغير محسوسة واذا وصل الى النتيجة، امتنع عن قبولها ومن دفع عن القضايا الوهمية، لا يكاد يقاوم نفسه حيث صارت منقادة له اشد الانقياد، م.

مجري الهندسيات شديدة الوضوح، لا يكاد يقع فيما اختلاف آراء، وأما في المعقولات الصرفة اذا حكمت احكام يخص المحسوسات فهي كاذبة يكذبُ العقل و يأتي بمقدمات لا مُنازعة فيها بييمهما و يولفهما على صورة مقبولة عندهما، فينتج ما يناقض حكم الوهم و يكابر الوهم في الامتناع عن قبول التثنية، بعد قبول المقدمات و تأليف المتقضيين ايتاهما لذاتها، و احكام الوهم فيها هي المسّمات بالوهميات الصرفة.

و تلك المعقولات، اما امور جزئية هي مبادئ المحسوسات، و اما امور كلية يعتمها و يعم غيرها و هو معنى قوله: «في امور متقدمة على المحسوسات او اعم منها».

و يكون اجكامه عليها على وجه يمتنع ان يكون عليها كالحكم بان كل موجود ذو وضع فانه يمتنع ان يكون بعض الموجودات كذلك و على وجه يجب ان يكون في المحسوسات كذلك. فان كل محسوس يجب ان يكون ذا وضع، او يظن انها كذلك كالخلاء، فانه يظن ان عدم الممانعة فيما بين المحسوسات المتعاندة خلأ.

قوله: «و لا يكاد المدفوع عن ذلك يقاوم نفسه في دفع ذلك لشدة استيلاء الوهم»، اي: لا يكاد من دفع عن القول بالخلاء مثلاً ان يقاوم نفسه فيذهب الى خلاف ما يقتضيه و همه.

قوله: «على ان ما يدفعه الوهم و لا يقبله اذا كان في المحسوسات فهو مدفوع منكر»، يُريد ما ذكرناه اولاً و هو مع انه باطل شنيع و ذلك لان احكام الوهم، مشهورة في الاكثر، لانه اقرب الى المحسوسات و اوقع في ضمائر الجمهور.

قوله: «و اما المأخوذات فمنها مقبولات، و منها تقريرات، و اما المقبولات من جملة المأخوذات فهي آراء مأخوذة عن جماعة من اهل التحصيل او من نفر او امام يحسن به الظن، و اما التقريرات فانها المقدمات مأخوذة بحسب تسليم المخاطب او التي يلزم قبولها، و الاقرار بها في مبادئ العلوم اما مع استنكار و يسمى مُصادرات، و اما مع مسامحة ما و طيب نفس و يسمى اصولاً موضوعة و لهذه موضع منتظر».

**اقول:** هي اما ان تقبل و يحكم بها، و اما ان لا تقبل، بل يحكم بها لغرض ما، و الاول

مقبولات اما عن جماعة كما من المشائين: ان للفلك طبيعة خامسة، او عن نفر كاصول الارصاد عن اصحابها، او عن نبى و امام كالشرايع والسّن، او عن حكيم كاحكام تُنسب الى بقراط كالطب، او عن شاعر كاييات تورّد شواهد، او تكون مقبولة من غير ان تُنسب الى مقبول عنه كالامثال السائرة.

وقيل المأخوذات اما بتسليم متن هو اعلى مرتبة و هو المقبولات، او متن هو ادنى مترتبة و هو الموضوعات فى مبادئ العلوم، او متن هو مقابل و هو الواقعة فى المُجَادلات، والاخيران هما التّقريريات و الباقي ظاهر.

قوله: «و اما المظنونات فهى اقاويل و قضايا و ان كان يستعملها المحتج بها جزمًا فاته انما يتبع فيها مع نفسه غالب الظن، من دون ان يكون جزم العقل منصرفاً عن مقابلها، و صنف من جملتها المشهورات بحسب بادية الرأى غير المتعقب و هى التى تغاوص الذهن فيشغله عن ان يفتن الذهن لكونها مظنونة او كونها مخالفة للشهرة الى ثانى الحال و كان النفس يذعن لها فى اول ما يطلع عليها، فان رجعت الى ذاتها عاة الادعان ظناً او تكذيباً. و اعنى بالظن ههنا ميلاً من النفس مع شعوره بامكان المقابل و من هذه المقدمات قول القائل: انصر اخاك ظالماً او مظلوماً، و قد يدخل المقبولات فى المظنونات اذا كان الاعتبار من جهة ميل نفس يقع هناك مع شعور بامكان المقابل».

قد ذكرنا فى صدر الكتاب ان الظن قد يُطلق<sup>١</sup> بازاء اليقين على الحكم الجازم المُطابق الغير المستند الى علته، كاعتقاد المقلد و على الجوازم الغير المُطابق اعنى الجهل المركب، و على غير الجازم الذى يرجح فيه حدّ طرفى التقيض على الآخر، مع تجويز الطرف الآخر جميعاً، و يطلق تارة على الاخير من هذه الاقسام وحده و هو المسمى بالظن الصّرف و المظنونات المذكورة ههنا من هذا القبيل، لا غير فى نفس الامر و ان كان المستعمل ايّاها فى الحجج الخطائية يصرح بالجزم بها و لا يتعرّض لتجويز مقابلاتها، و

١ - قوله: «ان الظن قد يُطلق»، ان الظن يُطلق على المعنيين: الاول على مقابل اليقين و بهذا المعنى، يشمل الاعتقاد و الجهل المركب و الظن الصّرف. الثانى على غير الجازم الراجح و هو الظن، م.

المرجح قد يكون شهرة حقيقية وقد يكون استناداً الى صادق وقد يكون غير ذلك. و الاول يُعرف بالمشهورات في بادي الرأي و الثاني هو المسمى بالمقبولات و هما قسمان مفردان باعتبار غير ما يعتبر في المظنونات الصرفة و ان كانا يدخلان تحت المظنونات، اى من حديث يصدق عليها ما يعتبر في المظنونات، و اما القسم الثالث و هو الذى يكون المرجح فيه غير ذلك، فهو المظنون المطلق و يدخل فيه التجريبات الاكثرية و ما يناسبها من المتواترات والحدسيات، اعنى غير اليقينية منهما.

و قد اورد الشيخ في مثال، القسم الاول، قوله: أنصر اخاك ظالماً او مظلوماً و المشهور الحقيقى، ما يقابله بوجه و هو ان يُقال: ان تنصر الظالم، و ان كان اخاك، و قد يتقابل حكمان مظنونان باعتبارين كما يقال: فلان الذى من داخل الحصن يكلم الخصوم المقابلة من خارج جهراً خائئاً، فانه مظنونٌ من حيث أنه يتكلم مع الخصوم و يؤكد اثبات تكلمه معهم، كون ذلك جهراً و نقيضه مظنونٌ ايضاً من حيث أنه يتكلم جهراً اذ لو كان خائئاً لا خفى كلامه.

قوله: «و اما المُشَبَّهات<sup>١</sup> فهي التى تشبه شيئاً من الاوليات و ما معها او المشهورات و

١ - قوله: «و اما المُشَبَّهات» اما المُشَبَّهات في قضايا تشبيه الاوليات او المشهورات، و التى تشبه الاوليات تقع في المغالطات، و التى تشبه المشهورات تقع في المشاغبات، و هى اى الاشتباه على تأويل المشابهة، اما من حيث اللفظ او المعنى، و الذى من جهة اللفظ ستة اقسام، لانه اما في اللفظ المفرد، او المركب، و الذى في المفرد ثلاثة اقسام لانه اما ان يكون من مادة اللفظ، او صورته، او عوارضه، اما الذى من المادة فانه يكون بحسب اختلاف معانى اللفظ، اختلافاً ظاهراً كما اذا كان اللفظ مشتركاً كاشتراك العين بين الباصرة و الينبوع، او اختلافاً خفياً كما اذا كان حقيقة في بعضها و مجازاً في البعض الآخر كالنور فانه حقيقة في الكيفية المبصرة مجازاً في الحق، و اما الذى من الصورة اى الهيئة التصريفية فكاشتراك المضارع و الفاظ العقود، و اما الذى من العوارض فكلاعراب و البناء و التشديد و التخفيف، و الذى في المركب ايضاً ثلاثة لانه اما في نفس التركيب كما ذكره، او في وجود المركب و عدمه فيظن المركب غير مركب، كما يقال: الخمسة زوج و فرد، فيظن عدم التركيب فيعتقد كون الخمسة موصوفة بالزوجية و الفردية او يظن غير المركب مركباً كما يقال: زيد شاعرٌ طيبٌ ماهرٌ، فيظن التركيب

لا تكون هي هي بأعيانها و ذلك الاشتباه يكون اما بتوسط اللفظ و اما بتوسط المعنى، و الذى يكون بتوسط اللفظ فهو ان يكون اللفظ فيهما واحداً و المعنى مختلفاً، و قد يكون المعنى مختلفاً بحسب وضع اللفظ فى نفسه، كما يكون فى المفهوم من لفظ العين، و ربما خفى ذلك جداً كما يخفى فى النور اذا اخذ نارة بمعنى المبصر و آخر بمعنى الحق عند العقل و قد يكون بحسب ما عرض للفظ فى تركيبه اما فى نفس تركيبه كقول القائل: غلام حسن - بالسكونين -

او بحسب اختلاف دلالات حروف الصلات فيه التى لا دلالات لها بانفرادها، بل انما تدل بالتركيب و هي الادوات باصنافها، مثل ما يقال: ما يعلم الانسان، فهو كما يعلمه، فتارة هو يرجع الى ما يعلم و تارة الى الانسان، و قد يكون بحسب ما يعرض اللفظ من تصريحه و قد يكون على وجوه أخر قد بين فى موضع آخر من حقها ان تطول فيها الفروع و تكثر.

و اما كائن بحسب المعنى، مثل ما يقع بحسب ايهام العكس، مثل ان يؤخذ كل ثلج ابيض فيظن ان كل ابيض ثلج، وكذلك اذا أخذ لازم الشئ بدل الشئ، فيظن ان حكم اللازم حكمه مثل ان يكون الانسان يلزمه ان يتوهم و يلزمه انه مكلف مخاطب فيتوهم ان كلمته له وهم و فطنة، ما فهو مكلف، وكذلك اذا وصف الشئ بما وقع منه على سبيل العرض مثل الحكم على السقمونيا، بانه مبرد اذا اشبه ما يبرد من جهة وكذلك اشياء أخر تشبه هذه، و بالجملة كل ما يروج من القضايا على انه بحال يوجب تصديقاً لانه يشبه او يناسب شبيه<sup>١</sup> لما هو بتلك الحال او قريب منه فهذه هي المشبهات اللفظية و المعنوية و قد بقيت المحيالات.

التى تشبه الاوليات فقد تقع فى المغالطات، و التى تشبه المشهورات، فقد تقع فى المشاغبات، و هي اما لفظية و اما معنوية، و اللفظية ستة هي التى تقع بسبب الاشتراك اما

فيعتقد انه شاعر، و اما الاشتباه من جهة المعنى فاما ان يتعلق القضايا المفرد، او المركبة، و الاول اما ان يتعلق بطرف القضية و ايهام العكس او بالنسبة بينهما و هو سوء اعتبار الحمل، او باحد طرفيها و هو اخذ غير الطرف طرفاً كاخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، و الثانى اربعة اقسام سيجيء ذكرها فى آخر المنطق، م. ١ - او مناسب، خ ل.



فى اللفظ المفرد بحسب جوهره كالعين، او بحسب احواله الداخلة فيه كالتصارييف، او العارضة له من خارج كالاعجام، واما للمركب فى تركيبه الذى يمكن ان يحمل على معنيين، او فى وجود التركيب و عدمه فظن المركب غير المركب، او غير المركب مركباً. وقد ذكر الشيخ ههنا ثلاثة اوجه؛ احدها ان يكون المعنى مختلفاً بحسب جوهر اللفظ المفرد وقسمه الى ظاهر كالعين وخفى كالثور، و ثانيها ما يقع بحسب التركيب و هو القسم الرابع وقسمه الى ما يختلف بسبب حذف العوارض التى لم تحذف، لما كان مشبهاً كقولنا: غلام حسن - بالسكونين - فان الغلام، يُمكن ان يكون مضافاً الى حسن و يمكن ان يكون موصوفاً به و يتميز احدهما عن الآخر عند التحريك، و الى ما ليس كذلك، كما هو بحسب اختلاف دلائل الصّلات، و ثالثها ما يكون بحسب التصريف للفظ، و هو القسم الثانى من الستة المذكورة. و اشار بقوله: «و قد يكون على وجوه اخرى» الى باقى الاقسام.

وامّا المعنوية، فقد يكون جميعها بحسب ما يذكر فى المغالطات سبعة و ينقسم الى ما يتعلق بالقضايا المفردة و الى ما يتعلق بالمؤلفة و الاول ثلاثة، اولها ايهام العكس كقولنا: كل ابيض ثلج، لان الثلج ابيض، و ثانيها سوء اعتبار الحمل كقولنا: الشئ موجود مطلقاً لكونه موجوداً بالقوة مثلاً، و ثالثها اخذ ما بالعرض، مكان ما بالذات و هو يكون بان يؤخذ لازم الشئ او ملزومه، او عارضه او معروضه بدله فمثال ما يؤخذ الموضوع بدله قولنا: كل ذى وهم مكلف، لان الانسان مكلف و ذو وهم، و مثال ما يؤخذ عارض المحمول بدله قولنا: السقمونيا يبرد، لانه يزيل المسخن و يعرض لمزيل المسخن، ان يبرد فاذن قد وصف بما وقع منه على سبيل العرض، اذا اشبه المبرد بالذات من جهة التبريد الحاصل معها.

و الشيخ اقتصر من هذه الثلاثة على اثنتين، و الاربعة التى لم يذكرها هى المتعلقة بالمؤلفة و هى جمع المسائل فى المسئلة و وضع ما ليس بعلة علة، و المصادرة على المطلوب، و سوء التركيب، سيجى ذكرها.

قوله: «و بالجملة كل ما يروج من القضايا على انه بحال بوجب تصديقاً لانه شبيه او مناسب لما هو بتلك الحال او قريب منه».

يُشير الى السَّبب الجامع لجميع انواع الغلط و هو عدم التَّمييز بين ما هو هو و بين ما هو غير هـ.

قوله: «و اما المُخَيَّلَات فيه قضايأ يُقال: قولاً فيؤثر في النَّفس تأثيراً عجبياً من قبض او بسط و رُبما زاد على تأثير التصديق و رُبما لم يكن معه تصديق، مثل ما يفعل قولنا و حكمنا في النَّفس ان العسل مرّة مهوَّعة على سبيل محاكاته للمرّة فتأباه النَّفس و تنقبض عنه، و اكثر النَّاس يقدّمون و يحجمون على ما يفعلونه و عمّا يذرونه اقداماً و احجاماً صادراً عن هذا النَّحو من حركة النَّفس لا على سبيل الرؤية و لا الظَّن، و المصدقات من الاوليات و نحوها و المشهورات قد تفعل فعل المُخَيَّلَات من تحريك النَّفس او قبضها و استحسان النَّفس لورودها عليها لكنّها يكون اوّليّة و مشهورة باعتبار و مخيَّلة باعتبار، و ليس يجب في جميع المُخَيَّلَات ان يكون كاذبة كما لا يجب في المشهورات و ما يخالف الواجب قبوله، ان يكون لا محالة كاذباً، و بالجملة التَّخيل المُحرَّك من القول متعلّق بالتَّعجّب منه اما لجودة هيئته او قوّة صدقه او قوّة شهرته او حسن محاكاته لكنّا قد نخصّ باسم المُخَيَّلَات ما يكون تأثيره بالمحاكاة و بما يحرّك النَّفس من الهيئة الخارجة عن التصديق».

**اقول:** النَّاس للتَّخيل اطوع منه للتصديق و لذلك قال الشيخ: «واكثر النَّاس يقدّمون و يحجمون على ما يفعلونه و عمّا يذروه اقداماً و احجاماً صادراً عن هذا النَّحو» و لاجله ما يُفيد الاشعار في الحروب و عند الاستمache و الاستعطاف و غيرها، و التَّخيل اما يقتضيه اللفظ فقط لجزالته و هو لجودة هيئته، و اما يقتضيه المعنى فقط و هو لقوّة صدقه او شهرته، و اما يقتضيه امرٌ آخر و هو حسن المحاكاة فان سبب تحريك النَّفس فيه هو الهيئة الخارجيّة عن التصديق، و المحاكاة الحسنة قد تكون بمجرد المطابقة و قد تكون بتحسين الشّيء و قد تكون بتقبيحه.

قوله: «تذنيب و نقول: ان اسم التَّسليم يقال على احوال القضايا من حيث توضع وضعاً و يحكم بها حكماً كيف ما كان فربما كان التَّسليم من العقل الاول و ربما كان من اتفاق الجمهور و ربما كان من الخصم».

**القول:** فَرَّ التَّسْلِيمَ بِأَنَّهُ حَالُ الْقَضِيَّةِ مِنْ حَيْثُ يُوَضَّعُ وَضْعاً وَهَذَا الْوَضْعُ هُوَ بِالْمَعْنَى الْأَعْمَ مِنَ التَّسْلِيمِ كَمَا ذَكَرْنَاهُ فِي أَوَّلِ الْكِتَابِ، وَظَهَرَ مِنْهُ أَنَّهُ لَيْسَ عَلَى مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْفَاضِلُ الشَّارِحُ مِنْ أَنَّ الْوَضْعَ هُوَ تَسْلِيمُ الْجُمْهُورِ وَالتَّسْلِيمُ هُوَ تَسْلِيمُ شَخْصٍ مَا.

## النَّهْجُ السَّابِعُ

### و فِيهِ الشَّرُوعُ فِي التَّرْكِيبِ الثَّانِي لِلْحَجَجِ<sup>١</sup>

١ - قوله: «و فِيهِ الشَّرُوعُ فِي التَّرْكِيبِ الثَّانِي الَّذِي لِحَجَجٍ»، الْحَجَجُ يَتَرَكَّبُ أَوَّلًا مِنْ الْمُفْرَدَاتِ وَ هِيَ الْمَوْضُوعَاتُ وَ الْمَحْمُولَاتُ، وَ ثَانِيًا مِنْ الْقَضَايَا، فَتَرْكِيبُهَا مِنْ الْمُفْرَدَاتِ تَرْكِيبٌ لَهَا أَوَّلًا، وَ لَمَّا فَرِغَ فِي الْإِتْنَاكِ الْمَتَقَدِّمَةِ شَرَعَ فِي التَّرْكِيبِ الثَّانِي فَقَوْلُهُ: «فَلَا يَكُونُ فِي حَكْمِهَا» أَيْ: لَا يَكُونُ فِي حَكْمِ قَضِيَّةٍ وَاحِدَةٍ احْتِرَازًا عَنِ الشَّرْطِيَّةِ فَإِنَّهَا مُرَكَّبَةٌ مِنَ الْقَضَايَا لَكِنَّهَا فِي حَكْمِ قَضِيَّةٍ وَاحِدَةٍ وَ الْقَضَايَا ثَلَاثَةٌ أَقْسَامٌ: أَحَدُهَا يَرْجِعُ فِيهَا إِلَى التَّسْلِيمِ وَ الْقَبُولِ كَالْأَوَّلِيَّاتِ وَ ثَانِيهَا مَا لَا يَرْجِعُ فِيهَا إِلَى التَّسْلِيمِ وَ الْقَبُولِ أَصْلًا وَ هِيَ الْمَطَالِبُ الْكَسْبِيَّةُ وَ ثَالِثُهَا مَا يَرْجِعُ فِيهَا إِلَى التَّسْلِيمِ وَ الْقَبُولِ وَلَكِنْ إِذَا التَّفْتُ وَ حَقَّقْتُ لَا يَرْجِعُ فِيهَا إِلَيْهِ كَالْمَشْهُورَاتِ وَ الْمَقْبُولَاتِ، فَإِنَّهُ إِنْ سَلِمْتُ بِحَسَبِ الشَّهْرَةِ وَ الْإِعْتِقَادِ، لَكِنْ إِذَا جَرَّدَ النَّظْرَ إِلَيْهَا وَ لَوْ حَظَّتْ بِالْعَقْلِ الصَّرْفَ لَمْ يَسْلَمْ، وَ الْأَوَّلُ لَا يَطْلُبُ الْحُجَّةَ بِخِلَافِ الْآخَرِينَ فَمَا يَحْتَجُّ إِلَيْهِ مَا شَاءَ لَا مَرْجُوعَ فِيهِ إِلَى الْقَبُولِ وَ التَّسْلِيمِ كَالنَّظَرِيَّاتِ أَوْ شَيْءٍ يَرْجِعُ فِيهِ إِلَيْهِمَا لَكِنْ لَا يَرْجِعُ كَالْمَشْهُورَاتِ وَ الْمَقْبُولَاتِ فَإِنَّهَا إِنْ سَلِمْتُ بِحَسَبِ الشَّهْرَةِ وَ إِذَا التَّفْتُ الْإِعْتِقَادَ لَكِنْ إِذَا جَرَّدَ النَّظْرَ إِلَيْهَا وَ لَوْ حَظَّتْ بِالْعَقْلِ الصَّرْفَ لَمْ يَسْلَمْ، وَ الْأَوَّلُ لَا يَطْلُبُ بِالْحُجَّةِ بِخِلَافِ الْآخَرِينَ، فَمَا يَحْتَجُّ إِلَيْهِ مَا شَاءَ لَا مَرْجُوعَ فِيهِ إِلَى الْقَبُولِ وَ التَّسْلِيمِ كَالنَّظَرِيَّاتِ أَوْ شَيْءٍ يَرْجِعُ فِيهِ إِلَيْهِمَا، لَكِنْ لَا يَرْجِعُ كَالْمَشْهُورَاتِ وَ أَصْنَافٍ مَا يَحْتَجُّ بِهِ ثَلَاثَةٌ لِأَبَدٍ أَنْ يَكُونَ بَيْنَ الْحُجَّةِ وَ الْمَحْتَجِّ عَلَيْهِ تَنَاسُبٌ وَ أَلَّا لَا مَنَعَ اسْتِفَادَةً مَعْرِفَتِهِ مِنْهُ وَ حِينَئِذٍ أَمَّا إِنْ يَشْتَمِلُ أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرِ أَوَّلًا فَإِنْ اشْتَمَلَ فَالْمَشْتَمَلُ إِنْ كَانَ الْمَطْلُوبُ، فَهُوَ الْإِسْتِقْرَاءُ إِذَا الْمَطْلُوبُ كُلُّيًّا أَمَّا إِذَا شَبِهَ يَتَحَقَّقُ الْحَكْمُ فِي جُزْئِيَّاتِهِ وَ الْكُلِّيُّ مُشْتَمَلٌ عَلَى الْجُزْئِيَّاتِ كَقَوْلِنَا: كُلُّ حَيَوَانٍ يَحْرُكُ فَكَهَذَا الْإِسْفَلُ عِنْدَ الْمَضْعِ، فَإِنَّهُ يَسْتَفَادُ مِنْ ثَبُوتِ الْحَكْمِ فِي الْجُزْئِيَّاتِ الَّتِي وَقَعَ الْإِسْتِقْرَاءُ فِيهَا، وَ إِنْ كَانَ الْحُجَّةُ فَهُوَ الْقِيَاسُ وَ ذَلِكَ ظَاهِرٌ، وَ إِنْ لَمْ يَشْتَمِلْ أَحَدُهَا عَلَى الْآخَرِ فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ هُنَاكَ ثَالِثٌ يَشْتَمِلُ عَلَيْهِمَا وَ أَلَّا لَمْ يَكُنْ بَيْنَهُمَا تَنَاسُبٌ مُفِيدٌ لِلْعِلْمِ بِالْمَطْلُوبِ تَنَاسُبٌ مُفِيدٌ لِلْعِلْمِ بِالْمَطْلُوبِ وَ هُوَ التَّمَثِيلُ فَإِنَّ الْعِلَّةَ الْجَامِعَةَ تَشْتَمِلُ عَلَى حَكْمِ الْأَصْلِ وَ هُوَ الْحُجَّةُ وَ هُوَ عَلَى حَكْمِ النَّوْعِ وَ هُوَ الْمَطْلُوبُ وَ أَمَّا قَالِ أَصْنَافُ الْحُجَّةِ دُونَ أَنْوَاعِهَا لِأَنَّ الْحُجَّةَ الْوَاحِدَةَ قَدْ تَكُونُ قِيَاسًا وَ اسْتِقْرَاءً بِاعْتِبَارَيْنِ، كَالْقِيَاسِ الْمَقْسَمِ وَ قَدْ يَكُونُ قِيَاسًا وَ تَمَثِيلًا بِاعْتِبَارَيْنِ، كَمَا فِي التَّمَثِيلَاتِ وَ

**اقول:** التركيب الاول للقضايا، والثاني لما يتركب عنها ولا يكونى حكمها وهى الحُجج.

### \* اشارة الى القياس والاستقراء والتمثيل \*

«اصناف ما يحتج به فى اثبات شىء لا رجوع فيه الى القبول والتسليم او فيه رجوع اليه لكنه لم يرجع اليه ثلاثة: احدها القياس، والثاني الاستقراء وما معه، والثالث التمثيل وما معه».

**اقول:** كُلّ حجة فهى انما يتألف عن قضايا ويتجه الى مطلوب يستحصل بها ولا يمكن ان يكون كُلّ قضية مطلوبة بحجة والّا لتسلسل او دار فلا بُدّ من الانتهاء الى قضايا ليس من شأنها ان تكون مطلوبة، بل هى المبادئ للمطالب وهى التى يرجع فيها الى القبول والتسليم مما عددناه فى التهج المتقدّم قبولاً اما واجباً كما فى الاوليات وما ذكر معها، او غير واجب كما فى المقبولات او ما يجرى مجريها، وتسليماً اما حقيقياً كما فى الذائعات، او غير حقيقي كما فى المسلّمات فى بادى الرأى.

و جميعها قد يكون كذلك على الطلاق كالاوليات المشهورة، وقد يكون بحسب اعتبار ما كالدائعات الصّرفة التى تكون باعتبار الشهرة مقبولة مسلمة غنيّة عن البيان فهى

هو ما اذا كان العلة قطعية فيكون حينئذ معنى القياس هكذا: كلما تحققت العلة، تحقّق الحكم فى الفرع، لكنّ اللمعة متحققة فى الفرع فيتحقّق الحكم فيه وعلى هذا يكون ذكر الاصل حشواً. فقولُه: «و كنوع من التمثيل»، عطف على قوله: «كالقياس المقسم»، اَلّا انّ هذا تشبيه لجزئى و ذلك تشبيه كأنه قال الحجة قد تكون قياساً باعتبارٍ واستقراءً باعتبارٍ، كما قد يكون قياساً باعتبارٍ وتمثيلاً باعتبارٍ.

و المراد بالمثال فى قوله: «ذكرُ المثال حشو هو الاصل» لانه واقع فى التمثيل مثلاً كما يقال: الجسم مؤلف فيكون محدثاً كالبيت لكن الاستقراء والتمثيل اذا اطلقا اى لم يقيد الاستقراء بالتأم والتمثيل بقطعية العلة لم يصدق على القياس. وفسّر الامام ما مع التمثيل بما يستعمله الجدليّون من الحاق الغائب بالشاهد بواسطة الطرد والعكس والتبر والتقسيم وهو التمثيل نفسه، م.

بذلك الاعتبار مبادٍ للجدل و باعتبار الحق غير مقبولة و لا مسلمة مسلمة بل محتاجة الى بيان يحكم بكونها مسحقة اما للقبول و التسليم او للرد و المنع و هى بذلك الاعتبار مسائل من العلوم، و لا يلتفت عند الاعتبار الثانى الى كونها مقبولة مسلمة بالاعتبار الاول، فاذن كل ما هو مطلوب بحجة فهو اما شى لا مرجوع فيه الى القبول و التسليم، او فيه مرجوع اليه لكنه لم يرجع اليه و كل حجة فانما هى حجة بالقياس الى شىء هو كذلك، و اصناف الحُجج ثلاثة و ذلك لان الحجة و المطلوب لا يخلوان من تاسبٍ ما ضرورةً، و الا لا تمتنع استلزام احدها الآخر فذلك التناسب يكون ما باشتمال احدها على الآخر، او بغير ذلك، فان كان بالاشتمال، فلا يخلو اما ان تكون الحجة هى المشتملة على المطلوب و هو القياس، او بالعكس و هو الاستقراء و ان لم يكن الاشتمال فلا بد من ان يشملها ما به يتناسبان و هو التمثيل.

و اما قال: و اصناف الحُجج، و لم يقل و انواعها لان الحجة الواحدة، قد تكون قياساً باعتبارٍ و استقراءً باعتبارٍ كالقياس المقسم الذى هو الاستقراء التام و كنوع من التمثيل يكون بالحقيقة برهاناً و يكون ذكر المثال فيه حشواً، لكن الاستقراء و التمثيل اذا اطلقا لم يقعا على ما يجرى منهما مجرى القياس فى افادة اليقين. و ما مع الاستقراء الذى ذكره الشيخ هو ما يلحق بالاستقراء و يشبهه مما لا يقع فى المحاوراة العلمية و ذلك لان الاستقراء الذى يستوفى الاقسام حقيقة، اعنى: التام فقد يقع فى البراهين، و الذى يدعى فى الاستيفاء و يؤخذ على انه مستوفى بحسب الشهرة، فقد يقع فى الجدل، و ما عداهما مما يخيّل انه يشتمل على اكثر الاقسام و لا يدعى فيه الاستيفاء فهو ليس بالاستقراء، بل يلحق به و يستعمل فى سائر الصناعات و ما مع التمثيل فكالقياس الاقترانى و كالتمثيلات الخالية عن الجامع، اذ هى ليست بتمثيل فى الحقيقة، بل بحسب الظن و الفاضل الشارح فسر ما مع الاستقراء بالاستقراء التام و هو قسم منه و ما مع التمثيل بما يستعمله الجدليون و هو التمثيل نفسه.

قوله: «و اما الاستقراء<sup>١</sup> فهو الحكم على كلّى بما وجد فى جزئياته الكثيرة مثل حكما

١ - قوله: «اما الاستقراء»، اذا حمل كلّى على كلّى لوجوده فى الجزئيات فان جعلنا الكلّى

بأن كل حيوان يحرك عند المضغ فكّه الاسفل استقراءً للناس والدواب والطيور، والاستقراء غير موجب للعلم الصحيح، فانه ربما كان ما لم يستقرّه، بخلاف ما استقرّه مثل التماسح في مثالنا، بل ربما كان المختلف فيه والمطلوب بخلاف حكمه<sup>١</sup> جميع ما سواه.

**اقول:** القياس والاستقراء يختلفان بتبادل الاصغر والاوسط، فالقياس ان تقول: كل انسان و فرس و طائر حيوان وكل حيوان يحرك فكّه الاسفل. والاستقراء ان تقول: كل حيوان اما انسان او فرس او طائر وكلها يحرك فكّه الاسفل، فلا خلل فيه يقع من جهة الصغرى، والاستقراء عى الحصر تام وغيره ناقص، والاسم يقع مطلقاً على الناقص والذي بينه الشبّيح وهو لا يفيد غير الظن فاستمعانه في البرهان مغالطة وفي الجدل ليس بمغالطة ولا يمنع الا بايراد النقض، وما في الكتاب ظاهر.

قوله: «اما التمثيل فهو الذي يعرفه اهل زماننا بالقياس وهو ان يحاول الحكم على الشيء بحكم موجود في شبهه وهو حكم على جزوى بمثل ما في جزوى آخر، يوافقه في معنى جامع، واهل زماننا يسمعون المحكوم عليه فرعاً والشبيه اصلاً وما اشتركا فيه معنى وعلّة، وهذا ايضاً ضعيف واثّده ان يكون الجامع هو السبب او العلاقه لكون الحكم افي المسمّى اصلاً».

**اقول:** بعض المتكلمين والفقهاء يستعملون التمثيل، اما المتكلمون ففي مثل قولهم: للسماء محدث لكونه متشكلاً كالبيت ويسمّون البيت وما يقوم مقامه شاهداً والسماء غالباً والمتشكّل معنى وجامعاً والمحدث حكماً، ولا بد في التمثيل التام من هذه الاربع، والفقهاء لا يخالفونهم الا في اصطلاحات.

و اذا ردّ التمثيل الى صورة القياس، صار هكذا السماء متشكّل وكل متشكّل فهو محدث كالبيت فيكون الخلل من جهة الكبرى وارده انواع التمثيل ما اشتمل على جامع

الاول اكبر والثاني اوسط والجزئيات اصغر، كان قياساً وان جعلنا الكلّي الثاني اصغر والجزئيات اوسط، فهو استقراء، فالقياس والاستقراء مختلفان بتبادل الاصغر والاوسط يظهر من المثالين المذكورين، م. ١ - حكم، خ ل.

عدمي، ثم ما خلا عن الجامع، واجودها ما كان الجامع فيه علة للحكم و يشبتون تعليله به تارة بالطرد و العكس و هو التلازم وجوداً<sup>١</sup> و عدماً و هو مع أنه يقتضى كل واحد منهما علة للأخرى، لا يجدى بطلان، لأن التلازم لو صح، لما وقع فى ثبوت الحكم فى الفرع تنازع، و تارة بالتقسيم و السبر و هو ان يقال: تعليل الحكم اما بكون البيت متشكلاً او بكونه كذا و كذا، ثم يسبر فلا يوجد معللاً بشئ من الاقسام الا بكونه متشكلاً فيلعل به و هم يطالبون اولاً بكون الحكم معللاً، و ثانياً بحصر الاقسام، و ثالثاً بالسبر فى المزدوجات الثانية فما فوقها ممّا يمكن.

و لو سلم الجميع، لما أفاد اليقين ايضاً لأن الجامع، ربما يكون علة للحكم فى الاصل كونه اصلاً دون الفرع، او ربما انقسم الى قسمين يكون احدهما علة للحكم اينما وقع دون الثانى و قد اختص الاصل بالاول.

ثم ان صح كون الجامع علة للفرع، كان الاستدلال به برهاناً و التمثيل بالاصل حشواً و موضع استعمال التمثيل، الخطابة ثم الشعر و يسمى فى الخطابة اعتباراً و المنهج منه بسرعة برهاناً.

قوله: «و اما القياس، فهو العمدة و هو قول مؤلف من اقوال، اذا سلم ما اورد فيه من القضايا، لزم عنه لذاته قول آخر».

القياس، قد يكون بالفاظ مسموعة، و قد يكون بافكار ذهنية و كذلك القول، فالقول المسموع، جنس للقياس المسموع و الذهني للذهني و قد يورد الدال على الجنس

١ - قوله: «و هو التلازم وجوداً» و هو ثبوت الحكم عند ثبوت المعنى الجامع، فان كان المتلازمان جزئيين، لم يفد و ان كانا كليين فلو اقتضا عليه الجامع للحكم، لاقتضاء عليه الحكم للجامع لأن كل واحد منها، يلازم الآخر وجوداً و عدماً فيكون كل واحد منهما علة للآخر و هو محال، و مع ذلك لا فائدة فيه لعدم النزاع فى تحقق الحكم لثبوت المعنى حينئذ و ايضاً الاستدلال دورى ليتوقف كلية التلازم على ثبوت الحكم فى الفرع لثبوت المعنى فلو اثبت الحكم فى الفرع بالتلازم الكلى، يلزم الدور، م.



بالاشتراك او التشابه في حد ما هو كذلك<sup>١</sup> والقول الواحد الذي يلزم عنه قول كالقضية المستلزمة لعكسها ليس بقياس، فالقياس هو المؤلف من الاقوال.

وليس من شرط القياس ان يكون ما اورد فيه مسلماً - كما سيصرح به الشيخ - بل من شرط كونه قياساً كونه بحيث اذا سلم ما اورد فيه لزم عنه النتيجة.

فان المورد في الخلف لا يكون مسلماً اصلاً والقول اللازم انما يتبع الاقوال في الصدق دون الكذب - كما مر في باب العكس -

وقوله: «لزم عنه»، يشتمل ما يلزم لزوماً بيتاً كما في القياسات الكاملة وما يلزم لزوماً غير بين كما في غيرها.

قوله «لذاته»، يفيد انها لا تستلزم القول الآخر لاضمارها على قول لم يصرح به او يكون بعضاً في قوة قول آخر، بل لكونها تلك الاقوال فحسب واما الاقوال التي يلزم عنها قول بشرط اضمار قول آخر - كما سيأتي في قياس المساواة - واما التي يلزم عنها قول لكون بعضها في قوة قول آخر، فكما لو قلنا الجسم ممكن والممكن محدث فالجسم ليس بقديم واما لزم عنها ذلك لكون الثاني منهما في قوة قولنا: الممكن ليس بقديم.

وقد يزداد في هذا الحد قيدان آخران، فيقال: قول آخر متعين اضطراراً، وفائدة قيد التعيين ان قولنا في الكشل الاول - مثلاً - لا شيء من الحجر بحيوان وكل حيوان جسم، ليس بقياس، اذ لا يلزم عنه قول يكون الحجر فيه موضوعاً، مع انه يلزم عنه قول آخر وهو قولنا: بعض الجسم ليس بحجر. وفائدة قيد الاضطرار ان بعض الاقوال، قد يلزم عنها قول في بعض المواد، دون بعض، كما اذا اقترن قولنا: لا شيء من الفرس بانسان تارة بقولنا: وكل انسان ناطق وتارة بقولنا: وكل انسان حيوان، فانه يلزم عن الاول لا شيء من الفرس بناطق، ولا يلزم عن الثاني مثل ذلك، فلا يكون ذلك اللزوم ضرورياً. وفرق

١ - قوله: «وقد يورد الدال على الجنس بالاشتراك او التشابه في حد ما هو كذلك»، اي لما كان القول، يقال على المسموع وعلى المعقول كما ان القياس يقال عليهما، جاز ان يذكر في حده واما احتياج الى ذلك، لان القياس المعقول يكفي اذا كان المطلوب برهاناً واما الازبعة الأخرى فهي محتاجة الى القياس المسموع، م.

بين ما يلزم لزوماً ضرورياً عنها<sup>١</sup> وبين ما يلزم عنها قول ضرورى، فالمراد هو الاول فان من الاقيسة ما يلزم عنها قول ممكن ولكن لزوماً ضرورياً.

[قوله ٢:] «و اذا اوردت القضايا فى مثل هذا الشئ الذى يسمّى قياساً او استقراء او تمثيلاً سميت حينئذ مقدمات، و المقدمة صارت جزء قياس او حجة، و اجزاء هذه التى تسمى مقدمة الذاتية التى تبقى بعد التحليل الى الافراد الاول التى لا يتركب القضية من اقل منها تسمى حينئذ حدوداً، و مثال ذلك كلّ «ج»، «ب» و كلّ «ج»، «ا» يلزم منه أنّ كلّ «ج»، «ا»، كلّ واحد من قولنا<sup>٢</sup> - كلّ «ج»، «ب» و كلّ «ب»، «ا» مقدمة، و «ج» و «ب» حدود.

و قولنا و كلّ «ج»، «ا» نتيجة و المركب من المقدمتين على نحو ما مثلناه، حتى لزم عنه هذه النتيجة هو القياس، و ليس من شرطه ان يكون مسلم القضايا، حتى يكون قياساً بل من شرطه ان يكون بحيث اذا سلمت قضاياها، لزم عنها قول آخر فهذا شرطه فى قياسيته فربما كانت مقدماته غير واجبة التسليم و يكون القول فيها قياساً لانه بحيث لو سلم ما فيه على غير واجبه، كان يلزم عنه قول آخر».

اكثره ظاهر. و انما قال: «و اجزاء هذه التى تسمى مقدمة التى تبقى بعد التحليل»، لان المقدمة قد تشتمل على اجزاء لفظية زوائد تجرى مجرى المحشور، فلا تكون هى ذاتية، و من الذاتية، ما لا يبقى بعد التحليل و هو الصورية كالرابطه و الجهة و حرف السلب و جميع ذلك ليست بحدود بل الحدود هى الذاتية الباقية بعد التحليل الى اجزاء القضية و انما سميت «حدوداً» لانها تشبه حدود النسب المذكورة فى الرياضيات و هى الاركان التى تقع النسبة بينها.

### • اشارة خاصة الى القياس •

١ - قوله: «و فرق ما بين ما يلزم لزوماً ضرورياً عنها» جواب سؤال و هو النقض بالمقدمات الممكنة، فانه لا يلزم منها ضرورى و الجواب ان المراد اللزوم الضرورى، لا اللازم الضرورى، م.

٢ - «قولينا» خ، ل.

«و القياس على ما حققناه، نحن على قسمين: اقتراني و استثنائي، فالاقتراني، هو الذي لا يتعرض فيه التصريح باحد طرفي التقيض الذي فيه النتيجة بل بما يكون فيه بالقوة مثل ما اوردنا في المثال المذكور، و اما الاستثنائي، فهو الذي يتعرض فيه للتصريح بذلك مثل قولك: ان كان عبدالله غنياً، فهو لا يظلم، لكنه غني فهو اذن لا يظلم، فقد وجدت في القياس احد طرفي التقيض الذي فيه النتيجة بعينها. و مثل ذلك قولك: ان كانت هذه الحمى حمى يوم، فهي لا تغير النبض تغيراً شديداً لكنها غيرت النبض تغيراً شديداً فيستجئ أنها ليست حمى يوم فتجد في القياس احد طرفي التقيض الذي فيه النتيجة و هو نقبض النتيجة، و الاقترانيات قد تكون من حمليات ساذجة، و قد تكون من شرطيات ساذجة و قد تكون مركبة منهما و التي يكون من شرطيات ساذجة، فقد تكون من متصلات ساذجة، و قد تكون من منفصلات ساذجة، و قد تكون مركبة منهما.

فاما عامة المنطقين، فانهم تنهوا للحمليات فقط و حسبوا ان الشرطيات لا يكون الاستثنائية فقط، و نحن نذكر الحمليات باصنافها، ثم نتبعها ببعض الاقترانيات الشرطية التي هي اقرب الى الاستعمال و اسدّ علوقاً بالطبع، ثم نتبعها بالاستثنائيات، ثم نذكر بعض الاحوال التي يعرض للقياس و قياس الخلف. و نفتصر في هذا المختصر على هذا.

المنطقيون، قسّموا القياس الى ما يتألف من حمليات او شرطيات، و خصوصاً الشرطيات بالاستثنائيات لانهم لا يتنبهون للشرطيات الاقترانية فان المورد في التعليم الاول هي الحمليات الصرفة و الاستثنائية الموسومة بالشرطيات لا غير، فلما وقف الشيخ لخراج الشرطيات الاقترانية من القوة الى الفعل فحقق ان القياس انما ينقسم بالقسمة الاولى الى الاقترانيات و الاستثنائيات. و باقى الفصل ظاهر.

### • اشارة خاصة الى القياس الاقتراني •

«القياس الاقتراني، يوجد فيه شيء مشترك مكرّر يسمى «الحّد الاوسط» مثل ما كان في مثالنا السالف و يوجد فيه لكل واحدة من المتقدمين شيء يخصهما مثل ما كان في مثالنا «ج» في مقدمة و «ا» في مقدمة و توحد النتيجة انما يحصل من اجتماع هذين الطرفين، حيث قلنا: فكل «ج»، «ا» و ما صار منهما في النتيجة موضوعاً او مقدماً مثل «ج» الذي كان في مثالنا فانه يسمى «الاصغر» و ما كان محمولاً فيه او تالياً مثل «ا» في مثالنا فانه

يسنى «الاكبر» والمقدمة التي فيها الاصغر يسنى «الصغرى» والتي فيها الاكبر يسنى «الكبرى» وتاليفهما نسني اقتراناً وهيئة التأليف من كيفية وضع الاوسط عند الحدين الطرفين يسنى «شكلاً» وما كان الاقترانات متبجاً يسنى «قياساً».

هذا الفصل يشتمل على ذكر المصطلحات وهو ظاهر والايوسط سنى اوسطاً لانه واسطة بين حدى المطلوب بها بين الحكم باحدهما على الآخر. والاصغر سنى اصغراً. لاحتمال كونه جزئياً تحت الاوسط في الترتيب الطبيعي عن اقتصاص الحكم الكلّي الايحائي. والاكبر سنى اكبراً لكونه كلياً فوق الاوسط في ذلك الترتيب.

والمفضل المشرح اورد ههنا اشكالين<sup>١</sup> الاول: انا اذا قلنا: «ا» مساو لـ«ب» و«ب»

١ - قوله: «والمفضل المشرح اورد ههنا اشكالين». لتا ذكروا ان القياس الاتراني لابد فيه من امر مشترك هو الحد الاوسط ورد ان القياس قد ينتج بلا تكرار حده وقد لا ينتج مع تكرار الحد. اما الاول فكتولنا: «ا» مساو لـ«ب» و«ب» مساو لـ«ج» ينتج «ا» مساو لـ«ج» وكتولنا: الذرة في الحققة والحققة في البيت. ينتج الذرة في البيت ولما قلنا فكتولنا: الانسان حيوان و الحيوان جنس ولا ينتج ان الانسان جنس.

و اُجيب بان الحيوان الذي حمل عليه الجنس. غير الحيوان الذي حمل على الانسان. لان الحيوان الذي حمل عليه الجنس هو الحيوان بشرط ان لا يكون معه غيره وهو صورة عقلية مجردة. والمحمول على الانسان هو مطلق الحيوان الذي لا شرط في اصله فلم يتكرر فيه الوسط وهو ضعيف من وجوه: الاول ان الحيوان الذي حمل عليه الجنس. لو كان غير محمول على الانسان او غيره. فلا يكون محملاً على شيء من الحقايق اصلاً فضلاً عن ان يكون مقولاً على كثيرين مختلفين بالحقايق. فلا يكون جنساً فالحيوان الذي حمل عليه الجنس. لا يكون جنساً وانه محال. والثاني ان الشيخ صرح في «الشفاء» بان الحيوان بشرط لا شيء. ليس بجنس. بل مادة فكيف يحمل عليه الجنس؟ الثالث ان الحيوان بشرط لا شيء. لتا كان جزئاً للتويع متقدماً على التويع في الوجود. لتقدم الجزء على الكل بالضرورة. فلا يكون الفصل مقوماً له اذا الفصل مع التويع في الوجود. لانه الجزء الاخير له وما مع الشيء لا يقوم ما قبله فيلزم ان لا يكون جنساً. الرابع ان الجنس لو كان بشرط لا شيء. وهو جزء الماهية. كان جنس الجنس جزئاً سابقاً عليه في الوجود. فيكون ثبوت جنس الجنس للتويع اقدم من ثبوت الجنس له وقد اطله الشيخ في «الشفاء» اجاب المشرح عن الاشكال الاول. بان المساوي لمساو لـ«ج». ان لم يغير

يسمى «الأكبر» و المقدّمة التي فيها الاصغر يسمى «الصغرى» و التي فيها الأكبر يسمى «الكبرى» و تأليفهما تسمى اقتراناً و هيئة التأليف من كيفية وضع الاوسط عند الحدين الطرفين يسمى «شكلاً» و ما كان الاقترانات مُتَبَجّاً يسمى «قياساً».

هذا الفصل، يشتمل على ذكر المُصطلحات و هو ظاهر و الاوسط سَمِي اوسطاً لانه واسطة بين حدّي المطلوب بها يَتَن الحكم باحدهما على الآخر، و الاصغر سَمِي اصغراً، لاحتمال كونه جزئياً تحت الاوسط في الترتيب الطبيعي عن اقتناص الحكم الكُلّي الايحايي، و الأكبر سَمِي اكبراً لكونه كلياً فوق الاوسط في ذلك الترتيب.

و الفاضل الشارح اورد هيهنا اشكالين<sup>١</sup> الاول: انا اذا قلنا: «ا» مساوٍ لـ«ب» و «ب»

١ - قوله: «و الفاضل الشارح اورد هيهنا اشكالين»، لما ذكروا ان القياس الاقتراني، لا بد فيه من امر مشترك هو الحد الاوسط ورد ان القياس قد ينتج بلا تكرر حدة و قد لا ينتج مع تكرر الحد، اما الاول فكقولنا: «ا» مساوٍ لـ«ب» و «ب» مساوٍ لـ«ج»، ينتج «ا» مساوٍ لـ«ج» و كقولنا: الدرة في الحقّة و الحقّة في البيت، يُنتج الدرة في البيت و اما الثاني فكقولنا: الانسان حيوان و الحيوان جنس و لا ينتج ان الانسان جنس.

و أُجيب بان الحيوان الذي حمل عليه الجنس، غير الحيوان الذي حمل على الانسان، لان الحيوان الذي حمل عليه الجنس هو الحيوان بشرط ان لا يكون معه غيره و هو صورة عقلية مجردة، و المحمول على الانسان، هو مطلق الحيوان الذي لا شرط في اصلاً فلم يتكرر فيه الوسط و هو ضعيف من وجوه: الاول ان الحيوان الذي حمل عليه الجنس، لو كان غير محمول على الانسان او غيره، فلا يكون محملاً على شيء من الحقائق اصلاً فضلاً عن ان يكون مقولاً على كثيرين مُختلفين بالحقائق، فلا يكون جنساً فالحيوان الذي حمل عليه الجنس، لا يكون جنساً و انه محال. و الثاني ان الشيخ صرح في «الشفاء» بان الحيوان بشرط لا شيء، ليس بجنس، بل مادة فكيف يحمل عليه الجنس؟ الثالث ان الحيوان بشرط لا شيء، لما كان جزئاً للنوع متقدماً على النوع في الوجود، لتقدم الجزء على الكل بالضرورة، فلا يكون الفصل مقوماً له اذا الفصل مع النوع في الوجود، لانه الجزء الاخير له و ما مع الشيء لا يقوم ما قبله فيلزم ان لا يكون جنساً. الرابع ان الجنس لو كان بشرط لا شيء و هو جزء الماهية، كان جنس الجنس جزئاً سابقاً عليه في الوجود، فيكون ثبوت جنس الجنس للنوع اقدم من ثبوت الجنس له و قد ابطله الشيخ في «الشفاء» اجاب الشارح عن الاشكال الاول، بان المساوي، لمساوٍ لـ«ج»، ان لم يغير

مساوٍ لـ«ج» انتج فـ«ا» مساوٍ لـ«ج» والمتكرر هيهنا ليس حداً في المُقدّمين، بل جزء حدّ من احديهما و جزء تامّ من الأخرى وكذا اذا قلنا الدّرة في الحقّة والحقّة في البيت فالدّرة في البيت، والثاني اذا قلنا: الانسان حيوان والحيوان جنس تكرر الحدّ بتمامه ولم ينتج، ثم قال واجيب عن هذا بأنّ الحيوان الذي هو جنس، ليس هو الذي يُقال على الانسان وذلك لأنّ الاول بشرط لا شيء والثاني لا بشرط شيء، فاذن المعنى مختلف. وهو ضعيف، لأنّ الحيوان الذي هو الجنس، لو لم يكن مقولاً على الانسان جنساً و ايضاً هو جزء و الجزء سابق في الوجود فكيف يقوّمه الفصل. و ايضاً يلزم منه ان يكون جزء الجزء الذي هو الجنس الاعلى سابقاً في الوجود فكيف يقوّمه الفصل و ايضاً يلزم منه ان يكون جزء الجزء الذي هو الجنس الاعلى سابقاً في الوجود على الجزء الذي هو الجنس، بخلاف ما ذكرتموه.

و شتّع في جميع ذلك على الشيخ، ثم قال: يشبه ان يكون الجواب أنّ الحيوان الذي يحمل عليه الجنس، هو المحمول على الانسان بشرط ان يكون ايضاً محمولاً على غيره، فالذي يحمل على الانسان هو المحمول على الانسان بشرط ان يكون ايضاً محمولاً على غيره، فالذي يحمل على الانسان هو المحمول عليه فقط و بين الامرين فرق.

و قول: الجواب عن اشكاله الاول أنا اذا قلنا «ا» مساوٍ لـ«ب» و «ب» مساوٍ لـ«ج» فـ«ا» مساوٍ لـ«ج» فقد وضعنا القول في القضية الثانية على «ب» الذي هو جزء من احد حدّي القضية الأولى مكانه في القضية الثانية و يكون ذلك كما اذا قلنا: زيد مقتول بالسيف و السيف آلة حديدية، فزيد مقتول بآلة حديدية، فهذه القضية هي القضية الاولى إلا أنّ السيف قد حذف منها وأقيم مقامه ما هو مقول عليه، ثم لا يخلو أتما ان يكون بين مفهوم المقتول بالسيف و مفهوم بآلة حديدية تباين، يقتضى ان يكون احدهما المحمول على

قولنا مساوٍ لـ«ب»، فلم يكن قياساً لأنّ النتيجة هي بعينها المقدّمة الاولى حينئذٍ و ان غايرتها، فيكون في قوّة قولنا «ا» مساوٍ لـ«ب» و المساوئ لـ«ب» مساوٍ لمساوٍ لـ«ج» فـ«ا» مساوٍ لمساوٍ لـ«ج» و «ب» مساوٍ لمساوٍ. و عن الثاني أنّ الحيوان المحمول على الانسان، هو الحيوان من حيث هو و الحيوان الموضوع للجنس هو الحيوان بشرط العموم، فلا حدّ اوسط هيهنا، م.

الآخر او لا يكون بينهما تغاير اصلاً بل هما بمنزلة لفظين مترادفين يُعبران عن شيء واحد و على التقدير الاول كان قولنا: زيدٌ مقتولٌ بالسيف و السيف آلةٌ حديديةٌ فى قوة قياس صورتهُ زيدٌ مقتولٌ بالسيف و المقتول بالسيف هو المقتول بآلة حديدية الذى ظنناه نتيجةً فهو بعينه قولنا: زيدٌ مقتولٌ بالسيف الذى ظنناه مقدّمة و حينئذٍ لم يكن بينهما فرق لانّ محمولهما اسمان مترادفان الا انّ احدهما يشتمل على جزءٍ هو لفظة «ما» و الثانى يشتمل على جزءٍ هو ما يقوم مقام ذلك اللفظ و المرادُ منهما شيء واحد و قس عليه المثالين المذكورين و ما يجرى مجريهما الا انّ المثال الثانى انما يشبه الاول اذا قلنا فيه فالدرّة فيما هو فى البيت و يتوصّل من ذلك الى قولنا فالدرّة فى البيت باضافة مقدّمة اخرى اليه هى قولنا و كلّ ما هو فيما هو فى البيت فهو فى البيت على ما سيأتى فيما بعد ان شاء الله.

و [الجواب] عن اشكاله الثانى: انّ الجواب الاول و هو انّ الحيوان الذى هو الجنس، غير الذى هو المقول على الانسان حقّ، لكن ليس وجه التغاير انّ احم هما بشرط لا شيء و الثانى لا بشرط شيء فانّ كليهما لا بشرط شيء فانّ شرط الشئ ههنا يُراد به ما من شأنه ان يدخل فى مفهوم الحيوان عند صيروريته محصلاً بل وجه التغاير انّ احدهما مأخوذاً مع شيء و ان لم يكن اخذ ذلك الشئ شرطاً فى مفهومه ليتحصّل، و الثانى ليس مأخوذاً مع شيء و ان جاز ان يؤخذ مع شيء و بيانه انّ الحيوان المقول على الانسان، ليس بعامّ و لا خاصّ، اذ يمكن حمله على زيد كما يمكن حمله على الانسان و الذى هو الجنس فهو من حيث هو جنس عامّ مركّب من الاول و من معنى العموم العارض له فهو لا يحمل من حيث هو جنس على شيء ممّا هو تحتّه و فرق بين ما يصلح لان يعرض له ما يصيّره جنساً و بين ما قد عرض له ذلك، فالمحمول هو الاول و الجنس الثانى و ما اجاب به على سبيل الشكّ فهو الجواب و لكن ينبغي ان يفهم من المحمول على الانسان، بشرط ان يكون ايضاً محمولاً على غيره اّنه مشروط بذلك فى صيرورته جنساً لا فى كونه محمولاً على الانسان، و من المحمول على الانسان فقط، اّنه محمول عليه فقط، و الا صوب ان يقال الحيوان الذى هو الجنس هو المحمول على الانسان و غيره من حيث هو كذلك و الذى يحمل على الانسان هو المحمول عليه لا مع قيد آخر و هذا البحث غير متعلّق بهذا الموضوع الاّ الشارح لما اورده فقد لزمنا ان نبحت عمّا هو الحقّ فيه.

### • اشارة الى اصناف الاقترانيات الحملية •

«اما القسمة، فيوجب ان يكون الحد الاوسط اما محمولاً على الاصغر موضوعاً للأكبر واما بعكس ذلك، واما محمولاً عليهما جميعاً، واما موضوعاً لهما جميعاً، لكنه كما ان القسم الاول و يستوفيه الشكل الاول قد وجد كاملاً فاضلاً جداً بحيث تكون قياسيته ضرورية النتيجة بينة بنفسها، لا يحتاج الى حجة، كذلك وجد الذي هو عكسه بعيداً عن الطبع، يحتاج في ابانة قياسيته ما ينتج عنه الى كلفة شاقة متضاعفة ولا يكاد يسبق الى الذهن و الطبع قياسيته و وجدا القسمان الباقيان و ان لم يكونا يتتبعان قياسيته ما فيهما من الاقسيمة قريبتين من الطبع يكاد الطبع الصحيح يظن لقياسيتهما قبل ان يبين ذلك، او يكاد يبان ذلك يسبق الى الذهن من نفسه فيلحظ لمية قياسيته عن قرب و لهذا صار لهما قبول و لعكس الاول اطراح، و صارت الاشكال الاقتراية الحملية المثلثة اليها ثلاثة و لا ينتج منها شيء عن جزئين، و اما عن سالبين ففيه نظراً، سنشرح لك».

**اقول:** المتقدمون قسموها الى ما يكون الاوسط محمولاً في احدي المتقدمتين موضوعاً في الأخرى، و الى ما يكون موضوعاً فيهما، و الى ما يكون محمولاً فيهما فاخرجت القسمة الاشكال الثلاثة و لم يعتبروا انقسام الاول الى قسمين فلم يخرج الشكل الرابع من قسمتهم، و المتأخرون لما تنبهوا لذلك، اعتذروا لهم بان الرابع قد حذفه لبعده عن الطبع و ذلك لان الاول هو المرتب على الترتيب الطبيعي و الرابع مخالف له في مقدمتيه جميعاً فهو بعيد جداً عن الطبع، و اذا كان من عادتهم بيان الشكليات الآخرين بعكس احدي المتقدمتين ليرجع الى الشكل الاول، و وجدوا بيان الرابع محتاجاً الى عكس المتقدمتين جميعاً حكموا بأنه يشتمل على كلفة شاقة متضاعفة.

و اعلم ان الشكليات الآخرين و ان كانا يرجعان الى الاول بعكس احدي المتقدمتين، فليسا بحيث يكون الاول مغنياً عنهما و ذلك لان من المتقدمات ما يكون له وضع طبيعي يغيّره العكس عن ذلك، كقولنا: الجسم منقسم و النار ليست بمرئية، فان عكسهما، ليس بمقبول عند الطبع ذلك القبول، و امثالها انما يختص بالوقوع في شكل من الاشكال بعينه، لا ينبغي ان يتكلف بردها الى غير ذلك الشكل، و اذا كان ذلك كذلك، فللشكل الرابع



أيضاً غناءً لا يقوم غيره مقامه، أما في الضروب التي ترتدّ بقلب المقدمات<sup>١</sup> الى الشكل الاول فلان من المطالب ما هو كذلك، واما في الضروب التي لا ترتدّ بقلب المقدمات الى الشكل الاول فللمقدمات والمطالب جميعاً.

واعلم ان القياس ينقسم الى كاملٍ و الى غيرٍ كاملٍ، والكامل في الحملات هو اكثر ضروب الشكل الاول لا غير وهذه قسمة القياس بحسب العوارض. قوله: «ولا ينتج منها شيء عن جزئيتين»، وذلك لان ما يتعلق به الحكمان من الاوسط يمكن ان يكون متحداً فيهما ويمكن ان لا يكون، فلا ينتج الايجاب ولا السلب.

قوله: «اما عن سالتين ففيه نظر»، المنطقيون قد حكموا بالقول المطلق، ان القياس لا ينعقد عن سالتين والشيخ قد حقق انعقاده في بعض الصور وهو ان يكون السالبة في احدى المقدمتين في قوة الموجبة ولذلك قال: ففيه نظر.

قوله: «الشكل الاول: هذا الشكل شرطه<sup>٢</sup> في ان يكون قياساً ينتج القرينة ان يكون صفراء موجبة او في حكمها بان كانت ممكنة او كانت وجودية يصدق ايجاباً كما يصدق سلباً فيدخل اصغره في الاوسط ويكون كبراه كلية لبتعدى حكماً الى الاصغر لعمومه جميع ما يدخل في الاوسط».

**اقول:** المحصورات الاربع، ممكنة الوقوع في كل مقدمة فالاقترانات الممكنة بحسبها تكون ستة عشر، في كل شكل، لكن بعضها ينتج ويسمى قياساً، وبعضها لا ينتج ويسمى عقيماً.

و اذا اعتبرت الجهات في المقدمتين في الضروب المنتجة، حصلت ضروب من

١ - قوله: «اما في الضروب التي ترتدّ بقلب المقدمات»، اي تبديل الصغرى بالكبرى، اذا الرابع يرتدّ الى الشكل الاول تارة بتبديل المقدمتين، وأخرى بعكسها فلان من المطالب ما يحصل من المقدمات المترتبة على هيئة الشكل الرابع، فلم ينظم القياس على نهج الشكل الاول، كان اللازم عكس المطلوب ويعبر عن النظام الطبيعي. والاكثر في قوله: «و هو اكثر ضروب الشكل الاول»، مستدرئ، لان مجموع ضروبه بيّنة الا اذا اعتبرت الجهات، م.

٢ - من شرطه، خ ل.

الختلاطات عددها ما يحصل من ضروب عدد تلك الجهات في نفسه، و لكل شكل شرائط في ان ينتج هي اسباب الانتاج و فقدانها سباب العقم.

فللشكل الاول شرطان: الاول كون الصغرى موجبة او في حكم الموجبة<sup>١</sup> اي: تكون

١ - قوله: «الاول كون الصغرى موجبة او في حكم الموجبة»، اذا كانت الصغرى، سالبة ممكنة او وجودية لا دائمة، يُنتج لان السالبة الممكنة يلزمها موجبتها و موجبتها تُنتج فيكون سالبتها منتجة لان لازم اللازم لازم، فيقال: متى صدقت لا سالبة الممكنة مع الكبرى، صدق موجبتها مع الكبرى و متى صدقت مع الكبرى، صدقت النتيجة هو المطلوب انا ان النتيجة تكون ممكنة موجبة و كذلك في الوجودية اللدائمة لكنها تنتج بوجهين، فان لها لازمين الموجبة اللدائمة و الموجبة اللاضورية، فهو تنتج بالوجهين معاً.

فان قيل: قول الشيخ، يجب ان يكون الصغرى موجبة او في حكمها، بان كانت ممكنة يكون الاصغر في الوسط، دال على ان الصغرى اذا كانت ممكنة يكون الاصغر داخلاً في الوسط، و ليس كذلك، لان الحكم في الكبرى، على ما هو الوسط بالفعل، فلا يتناول ما هو الاوسط بالامكان لجواز ان لا يخرج الى الفعل اصلاً، فنقول: المراد مادة الامكان التي يكون الحكم الايجابي فيها حاصل بالفعل، فيتحقق لاندراج. و الى السؤال و الجواب، اشار بقوله: «ينبغي ان يحمل على ما يكون ممكناً في طبيعته و الحكم الايجابي حاصل فيه بالفعل». فان قلت: اذا لم يتحقق الاندراج، حيث الصغرى ممكنة لم يحصل الانتاج به، فنقول: لا نسلم، بل يعلم انتاجها بطريق آخر غير الاندراج البين، كما يجيء و اما نظر الشارح بان الصغرى السالبة التي في حكم الموجبة لم تنتج بالذات، بل بواسطة استلزامها الموجبة، فمندفع لان المراد بالاستلزام الذاتي، في تعريف القياس، ليس انه لا يكون بواسطة اصلاً و الا خرج البيان بالعكس المستوي، بل انه لا يكون بواسطة مقدمة غريبة و هي ما يُغايِر حدودها، حدود القياس و الموجبة بالقياس الى السالبة ليست كذلك، ثم انه ان اراد ان يدفع اعتراضه بالتحقيق في المقام و هو ان موجبة القضية المركبة، ليست مُغايِرة لسالبتها فان كلاً منهما ربط بالمحمول فيه بالموضوع ربطاً يحتمل الطرفين، كما في الامكان الخاص، او ربطاً موجوداً في الطرفين كما في الوجودية اللدائمة الموجبة و السالبة محصلهما ربط مشتمل على الايجاب و السلب و الفرق بينهما ليس الا في اللفظ و النتيجة لا يلزم السلب او الايجاب اللفظيين، بل انما يلزم بسبب اشتغال القضية على النسبة المركبة فالانتاج لما كان للنسبة المركبة و هي حاصلة في السالبة، فتكون انتاجاً ذاتياً و حاصل

سالبة يلزمها موجبة، او مساوية لها كموجبة الوجودية اللادائمة، فان هذه السوالب قد ينتج بقوة تلك الموجبات و يكون النتائج هي نتائج الموجبات و الممكنة.

فيقول الشيخ: «ان يكون صغراه موجبة او في حكمها بان كانت ممكنة»، ينبغي ان يحمل على ما يكون ممكناً في طبيعته و الحكم الايجابي، حاصل فيه بالفعل، لان الممكن الصّرف، لا يقتضى دخول الاصغر في الاوسط بالعقل.

و قد حكم الشيخ به ههنا فانه قال: «فدخل اصغره في الاوسط»، و اعلم ان ههنا موضع نظّر و ذلك ان مثل هذا القياس، اعني الذي يكون صغراه في قوة الموجبة، لا يكون منتجاً لذاته، بل لغيره و قد اعتبر هذا القيد في حدّ القياس و التحقيق فيه ان السلب و الايجاب في امثال هذه القضايا، انما يكونان في العبارة فقط و يكون ربط محمولاتها الى موضوعاتها في نفس الامر بالامكان المحتمل للطرفين او الوجود المشتمل عليهما فهي انما تنتج لتلك النسبة لذاته لا الايجاب و السلب اللفظيين و هذا الشرط اعني الاول يفيد دخول الاصغر في الوسط، الذي به يعلم ان الحكم الواقع على الاوسط، شامل للاصغر الداخّل فيه و لولاه لما علم ان ذلك الحكم هل يقع على ما يخرج من الاوسط، ام لا؟ فان كلا الامرين محتمل كما ان الحكم بالحيوان على الانسان يقع على الفرس و لا يقع على الحَجَر و هما خارجان عنه.

و الشرط الثاني، كون الكبرى كلية و هذا الشرط يفيد تأدية الحكم الواقع على الاوسط الى الاصغر لعمومه جميع ما يدخل في الوسط و لولاه لما علم ان جزء الذي وقع عليه الحكم من الوسط، هل هو الاصغر، ام لا؟ فان كلا الامرين محتمل كما ان الحكم بالانسان على بعض الحيوان يقع على الناطق و لا يقع على التاهق و هما داخلان فيه.

هذا الكلام، ان انتاج السالبة المركبة للايجاب المشتملة هي عليه لا لانها في قوة موجبتها المركبة و ذلك لانه لا فرق بين الموجبة و السالبة في المعنى و الموجبة يُنتج بالذات فتكون السالبة مُنتجة بالذات اذ الانتاج بحسب المعنى و لا فرق في المعنى، و هذا كلام محقق لكنه يُنافي ما ذكره اولاً ان هذه السوالب تُنتج بقوة تلك الموجبات و قد شرحناه و كان كلام الشيخ ليس الا هذا و هو ان صغراه اما موجبة او في حكمها بسبب اشتغالها على الايجاب، لا بسبب استلزامها لموجبته، م.

وقد ظهر ممّا تقرر، ان حكم النتيجة فى الضرورة واللا ضرورة والدوام اللادوام حكم الكبرى بشرط كون الصغرى فعلية لان اصغر اذا كان داخلاً فى الوسط بالفعل، كان الحكم عليه حكماً على الاصغر، اى حكم كان.

قوله: «و قراينه القياسية بينة الانتاج».

فهذان الشرطان، اعنى: ايجاب الصغرى و كلية الكبرى، يوجدان معاً فى اربع قرائن من الستة عشر المذكورة، فان الايجاب اما كلى و اما جزئى و الكلية اما ايجابية او سلبية و مضروب الاثنين فى نفسه اربعة، فاذا القرائن القياسية اربعة و الباقية عقيمة لفقدان احد الشرطين او كليهما، و اذا كانت الصغريات موجهة بجهات تسلتزم سالبتها موجبتها، كانت القرائن القياسية، ثمانية و جميع هذا القرائن، بينة الانتاج فى هذا الشكل لما نذكره.

قوله: «فاته اذا كان كل ج» هو «ب» ثم قلت كل «ب» هو بالضرورة او بغير الضرورة «ا» كان «ج» ايضاً «ا» على تلك الجهة».

هذا هو الضرب الاول فينتج موجبة كلية تابعة للكبرى فى الضرورة واللا ضرورة.

قوله: «وكذلك اذا قلت: بالضرورة لا شىء من «ب»، «ا» او بغير الضرورة دخل «ج» تحت الحكم الاول لا محاله».

و هذا هو ضرب الثانى و ينتج سالبة كلية كذلك.

قوله: «وكذلك اذا قلت بعض «ج»، «ب» ثم حكمت على «ب» اى حكمان من سلب او ايجاب بعد ان يكون عاماً لكل «ب» يدخل ذلك البعض من «ج» الذى هو «ب» فيه».

فيكون قراينه القياسية هذه الاربعة و هذان الضربان صفراهما موجبة جزئية وكبراهما كلية اما موجبة او سالبة و هما الثالث والرابع، والثالث ينتج موجبة جزئية، والرابع سالبة جزئية فهذه هى الضروب الاربعة وقد انتجت المحصورات الاربعة.

قوله: «وذلك اذا كان كل ج» «ب» بالفعل، كيف كان واما اذا كان كل ج» «ب» بالامكان، فليس يجب ان يتعدى الحكم من «ب» الى «ج» تعدياً بيتاً.

**اقول:** معناه ان كون انتاج هذه القرائن<sup>١</sup> وكون النتيجة تابعة للكبرى الجهات المذكورة، انما يكون بيتاً اذا كان الاصغر داخلاً بالفعل في الاوسط وذلك يكون في الصغريات الفعلية موجبة كانت او سالبة، يلزمها موجبة فعلية، اما اذا كانت الصغرى بالامكان فليس يتعدى الحكم من الاوسط الى الاصغر تعدياً بيتاً بل انما يتعداه بالقوة فقط و يحتاج الى بيان.

والحاصل: ان قياسات هذا الشكل، كاملة اذا كانت الصغرى فعلية، و غير كاملة اذا كانت ممكنة، الصغرى التي يكون الحكم فيها بالقوة اما ان يؤلف مع كبرى ايضا بالقوة، او مع كبرى فعلية ولكن غير ضرورية او مع كبرى ضرورية فهذه ثلاث اختلاطات محتاجة الى البيان.

وكان من عادة المنطقيين بيانها بالخلف والرد الى الاختلاطات الفعلية من الشكليات الآخرين وليس فيه زيادة وضوح مع الاشتمال على خبط كثير و سوء ترتيب، فعدل

١ - قوله: «و معناه ان كون انتاج هذه القرائن» حمل كلام الشيخ على ان الانتاج في شكل الاول، انما يكون مبيناً اذا كان الصغرى بالفعل، اما اذا كانت بالقوة، فلا لعدم اندراج الاصغر في الاوسط الا بالقوة، فالصغرى اما بالفعل او بالقوة، فان كانت بالقوة فالكبرى اما ان يكون بالقوة او بالفعل ما بالفعل اما ان يكون ضرورياً او لا ضرورياً، فمراد الشيخ من كون الصغرى والكبرى ممكنة، ليس هو الامكان العام الشامل للقوة والفعل، بل الامكان الصرّف المقابل للضعف لان الكلام في التعدى عن البين وهو لا يكون الا اذا كان بالقوة اذ يمكن ان يحمل الكلام على الاقسام المتغايرة بالمفهوم فيقال: الانتاج البين، انما يلزم اذا كان الصغرى حكم فيها بالفعل، اما اذا حكم بالامكان البين، فليس يستلزم الانتاج البين وان احتمل ذلك لاشتمالها الفعل ولهذا قال: و «فليس يجب ان يتعدى» ولم يقل: لا يجب ان لا يتعدى تعدياً بيتاً، فاذا كان الصغرى ممكنة، فالكبرى اما ان تكون غير موجبة وهي المطلقة او موجبة وهي اما ان تكون بالضرورة و هي الضرورية او باللاضرورة وهي الممكنة، فالممكنة على هذا، شاملة بالقوة والفعل والممكن على ما حمل الشارح عليه ما جرى الاصطلاح عليه فيما قبل، فلو كان المراد بالامكان، القوة الصرفة ههنا، لكان الامكان مستعملاً للامكان، بخلاف الاصطلاح، م.

الشيخ من تلك الطريقة في هذا الكتاب وبيّنها ببياناتٍ ثلاثة.

قوله: «لكنّه ان كان الحكم على «ب» بالامكان، لكان هناك امكان وهو قريب من ان يعلم الذّهن أنّه امكان فانّ ما يمكن ان يمكن قريب الطّبع الحكم بأنّه ممكن». هذه بيان الاختلاط الاول<sup>١</sup> وهو الاختلاط من المُمكنين وقد اكتفى فيه بأنّ الذّهن يعلم بسهولة أنّ ما يمكن يكون ممكناً وذلك لأنّ الشّيخ يميل الى أنّ هذا الاختلاط كاملٌ غير محتاج الى زيادة بيان وبيّن ذلك أنّ الممكن، هو ما لا يلزم من فرض وجوده محال. فاذا فرض «ج» الذي يمكن ان يكون ما يمكن ان يكون «ا» مثلاً خرج من الامكان

١ - قوله: «هذه بيان الاختلاط»، قد سلف أنّ الشارح حمل الامكان في هذه الاختلاطات سواء كان في الصّغرى او في الكبرى على القوّة الصّرفه بالفعل الذي في مقابلته امّا ان يكون ضرورياً او لا ضرورياً كما فهم بعض تلامذة المعلّم الاول، في قسمة القضية الى الثلاثة، فاراد بالمطلقة في هذه الاختلاطات، المطلقة اللازورية كما سيصرح في ما بعد هو ينتج ممكنة خاصّة، لأنّ الصّغرى اذا فرضت فعلية لم يلزم منه محال وهي مع الكبرى اللازورية تنتج مطلقة لا زورية فيصدق ممكنة خاصّة - كما مرّ - لكن المُمكنة الصّغرى ربّما تقع بالفعل فحينئذ تكون النتيجة بالفعل، وربّما تبقى بالقوّة، تكون النتيجة بالقوّة فالنتيجة شاملة للقوّة والفعل وهو الامكان الخاصّ الشامل للقوّة والفعل.

وامّا ما ذكره الشيخ من الامكان العامّ، فمراده العموم لغةً، لا العموم الاصطلاحى. هذا كلام الشارح وهو خروج عن الاصطلاح القوم من غير ضرورة بل يُمكن المحافظة على الاصطلاح - كما اشرنا اليه - ويكون مراده لا محالة بالاطلاق، اى بالمطلق، المطلق العامّ ليكون النتيجة ممكنة لأنّ الكبرى المطلقة اذا صدقت في مادة الضّرورة، كانت النتيجة ضرورية اذ اللازورية من الصّغرى لا يتعدّى اليها والنتيجة المُحتملة للضّرورة واللازورية لا تكون الا ممكنة عامّة. واما قوله: «لا يكون مناسباً للبحث الذي نحن فيه» فبناء على ما فسّر الامكان بالقوّة المحضة والاطلاق باللازورى وقوله: «و لا يكون القول بأنّ ما يعمّ الفعل والقوّة هو الامكان العام صحيحاً» ظاهر الفساد، لأنّ الشيخ ما حصر العام، بل اللازم، كذلك الاختلاط ليس الا الامكان العام لاحتمال الضّرورة كما ذكرنا. واعلم أنّ الامكان العامّ، شامل للقوّة والفعل لكن بحيث لا يشتمل فعلية الضّرورة وكان المراد من قوله: «من وجه آخر»، هذا الوجه، م.

الاول الى الوجود فقط، سقط الامكان الاول و صار «ج» هو ما يمكن ان يكون «ا» بحسب ذلك الفرض، ثم اذا فرض مرةً أخرى أنه موجود، قد سقط الامكان الثاني ايضاً و كان «ج» بالوجود «ا» من غير لزوم محال. و كُلّ ما يصير بالفرض موجوداً من غير لزوم محال، فهو ممكن. فاذن «ج» يمكن ان يكون «ا». و الوجه في ان هذا الحكم ليس بموجود، في الذهن و قريب من الموجود فيه، أنه انما يحصل فيه من انعكاس قولنا: كل ما ليس بممكن، يتمتع ان يكون ممكناً و هو اولى في الازدهان عكس النقيض الى قولنا فكلّ ما لا يتمتع ان يكون ممكناً فهو ممكن و هو المطلوب.

قوله: «لكنه اذا كان كل «ج»، «ب» بالامكان الحقيقي الخاص و كل «ب»، «ا» بالاطلاق جاز ان يكون كل «ج»، «ا» بالفعل و جاز ان يكون بالقوة فكان الواجب ما يعمّها من الامكان العام».

و هذا بيان الاختلاط الثاني و هو الاختلاط من ممكن و مطلق، فينتج ممكناً و ذلك لانّ الممكن اذا فرض موجوداً صار الاختلاط من مُطلقتين و يكون انتاجه بيناً و لا يلزم منه محال، فاذن هو ممكن، و لا يجب ان ينتج مطلقاً لانّ الحكم على الاصغر ربما يكون بالفعل الا عند كونه اوسط بالفعل و هو ممّا لا يخرج الى الفعل ابداً كما اذا قلنا: كل انسان كتب بالامكان و كُلّ كاتب مباشر للقلم بالاطلاق، فلا يلزم منه كون كلّ انسان بمباشر للقلم بالاطلاق بل بالامكان، و ربما يكون بالفعل كقولنا: كلّ انسان كاتب بالامكان و كُلّ كاتب محرّك بالاطلاق، فكلّ انسان متحرّك بالاطلاق.

و الامكان العام في قول الشيخ: «فكان الواجب ما يعمّها من الامكان لا ينبغي ان يحمل على الذي يعمّ الضروري و غير الضروري بحسب الاصطلاح، بل ينبغي ان يحمل على ما يعمّ القوة و الفعل و هو العام بحسب اللغة و ذلك لانّ الممكن قد يقع على ما خرج الى الفعل، كالوجوديات و قد يقع على ما لم يخرج الى الفعل، بل هو بالقوة بعد كالاستقبال على ما قرّرناه، فالاختلاط اذا كان من الممكن بالقوة المحضة و مطلق كانت النتيجة ممكنة بامكان شامل لهما و لا يجب ان يكون بالقوة المحضة كما اذا قلنا: زيد يمكن ان يكتب بذلك الامكان، ثم قلنا: و كُلّ من يكتب، فهو مباشر القلم، ينتج: فزيد مباشر للقلم بالامكان، لا بالقوة المحضة لانه ربما باشر القلم بالفعل في غير حال الكتابة

التي هي بالقوة بعد، بل بإمكان شامل للفعل والقوة معاً فهذا هو المناسب.  
وقد صرح به الشيخ في غير هذا الكتاب، وأما أن حمل الامكان العام على ما يعم  
الضرورة واللاضرورة وحمل الامكان في قوله: «وكل «ب»، «ا» بالاطلاق» ايضاً على  
الاطلاق العام، كما ذهب اليه الفاضل الشارح كان صادقاً ألا أنه لا يكون مناسباً للبحث الذي  
نحن فيه ولا يكون القول بأن ما يعم الفعل والقوة هو الامكان العام صحيحاً فان الامكان  
الخاص ايضاً قد يعمها من وجه آخر.

قوله: «فان كان كل «ب»، «ا» بالضرورة فالحق أن النتيجة تكون ضرورة ونورد في  
بيان ذلك وجهاً قريباً<sup>١</sup> فنقول: ان «ج» اذا صار «ب»، صار محكوماً عليه بأن «ا»  
محمول عليه بالضرورة ومعنى ذلك أنه لا يزول عنه البتة مادام موجود الذات ولا كان  
زائلاً عنه لا مادام «ب» فقط ولو كان أنما يحكم عليه بأنه «ا» عند ما يكون «ب» لا عند  
ما لا يكون «ب» كان قولنا: كل «ب»، «ا» بالضرورة كاذباً على ما علمت، لأن معناه كل  
موصوف بأنه «ب» دائماً او غير دائم، فانه موصوف بالضرورة انه «ا» مادام موجود الذات  
كان «ب» او لم يكن.

وهذا بيان الاختلاط الثالث وهو الاختلاط من ممكن و ضروري وقد زعم جمهور  
المنطقيين أنه ينتج ممكناً والشيخ بين أنه ينتج ضرورياً وكلامه ظاهر.  
والحاصل من أن الممكن، اذا فرض موجوداً كان الاختلاط من مطلق و ضروري و  
كانت النتيجة ضرورية - كما مر - وكلما كان ضرورياً فهو في جميع الاوقات ضرورياً،

١ - قوله: «و لنورد في بيان ذلك وجهاً آخر قريباً» تقريره ان يقال اذا فرض الاصغر اوسط  
بالفعل، كانت النتيجة ضرورية في نفس الامر وان لم يفرض كذلك وألا لا نقَلب ما ليس  
بضروري في نفس الامر ضرورياً على تقدير ممكن وأنه محال. هذا كلام الشارح وكلام الشيخ  
هو أن الحكم في الكبرى بضرورة وصف الاكبر، مادامت الاوسط موجوداً وهذه الضرورة لا  
تتوقف على اتصاف ذات الوسط وألا لم تكن ضرورة ذاتية، بل وصفية فحينئذ ضرورة الاكبر  
ثابتة للاصغر وان لم يثبت له وصف الاوسط، م.



فان كانت النتيجة قبل فرضنا ايضاً ضرورية فالأوسط في هذا القياس<sup>١</sup> لم يفد كونها ضرورية في نفس الامر، بل افاد العلم به.

وقد حصل من هذا البحث، ان الكبرى الضرورية مع جميع الضروريات الفعلية و غير الفعلية ينتج ضرورية، والكبرى الغير الضرورية، ان كان مع الصغرى فعليتين ينتج فعلية و ان كانت احديهما او كلاهما ممكنة، ينتج ممكنة، والكبرى المحتملة لهما<sup>٢</sup> ينتج محتملة فعلية او غير فعلية فبعض النتائج يتفق ان تكون تابعة للكبرى الحاصلة من صغرى فعلية مع اى كبرى اتفقت بشرط ان لا تكون وصفية، وبعضها يتفق ان تكون تابعة للصغرى كالحاصلة من ممكنة و مطلقة عامتين او خاصتين.

١ - قوله: «و الاوسط في هذا القياس» جواب سؤال و هو: ان الاوسط لو لم يكن له دخل في ثبوت الضرورة فتوسطه بين طرفي المطلوب حشو لا فائدة فيه و الجواب انه لا دخل له في ثبوت الضرورة في نفس الامر و لكن له مدخل في العلم به، م.

٢ - قوله: «و الكبرى المحتملة لهما»، اى الضرورة و اللا ضرورة تنتج محتملة لانها و الصغرى ان كانتا فعليتين كانت النتيجة فعلية فان كانتا او احدهما ممكنة، كانت غير فعلية ثم توجيه النظر ان يقال: حيث ان ضرورة الاكبر لا يتوقف على ثبوت وصف الاوسط و يثبت عند عدم الاوسط لكنها انما يثبت لذات الاوسط و انما يثبت الاصغر لو كان داخلة في ذات الاوسط و هو ممنوع لجواز ان لا يكون الاصغر اوسط بالفعل اصلاً، فلا يدخل فيما هو اوسط بالفعل.

و اجاب عنه بوجهين، الاول ان الاوسط اذا كان مسلوباً عن الاصغر دائماً و الدوام لا ينفك عن الضرورة فيصدق سالبية ضرورية فلا يصدق موجبة ممكنة فلا ينتظم القياس، و هذا انما يتم في الصغريات الكلية لا الجزئية على زعم القوم. الثاني ان الاوسط و ان لم يثبت الاصغر اصلاً امكن فرضه بالفعل، فعلى هذا الفرض تكون النتيجة ضرورية فتكون ضرورياً في نفس الامر لان ما ليس بضروري، يمتنع ان يكون ضرورياً فما لا يمتنع ان يكون ضرورياً فهو ضروري فقد اندفع الاحتمال المودى الى الاشكال و هو احتمال ان يكون ضرورياً فهو ضروري فقد اندفع الاحتمال المودى الى الاشكال و هو احتمال ان يكون لا يوصف بـ«ب» دائماً حكم تناقض للقسم الاول لا يقال: اذا فرض بالفعل ازداد افراد الاوسط بالفعل، فربما لا يبقى الكبرى صادقاً فلا ينتج. لانه نقول: الحكم في الكبرى، على جميع ما فرضه العقل، انه اوسط بالفعل و الاصغر بما فرضه العقل، انه اوسط بالفعل، فيكون داخلاً في افراد الاوسط و ليس هناك ازدياداً اصلاً. م.

و بعضها يتفق ان يكون بخلافها، كالحاصلة من ممكنة و مطلقة احديهما عامة و الأخرى خاصة، فإن النتيجة تكون في الامكان كالصغرى و في العموم و الخصوص كالكبرى، و في انتاج الصغرى الممكنة مع غيرها، موضع نظر و هو انا اذا حكمنا على كل «ب» اى حكم بانه «ا» او ليس «با» فإن مرادنا ان ذلك الحكم واقع على كل ما هو «ب» بالفعل على كل ما يمكن ان يكون «ب»، كما قررناه من قبل.

فان كان «ج» في الصغرى يمكن ان يكون «ب» و لا يصيرُ شيء منه «ب» و لا في وقت من الاوقات ان يكون «ب» دائم السلب عن كل واحدٍ منه من غير ضرورة، فان الحكم على كل «ب» لا يتناوله بوجه البتة و حينئذٍ يمكن ان يكون الحكم عليه مخالفاً للحكم على «ب» و ذلك لان ما يمكن ان يكون «ب» يحتمل ان ينقسم الى ما يوصف بـ«ب» بالفعل.

و الى ما لا يوصف بـ«ب» دائماً من غير ضرورة و يكون القسم الاول حكم امّا ضرورى بحسب الذات او غير ضرورى، و يكون للقسم الثانى حكم مناقض لذلك الحكم و لا يلزم من حكمنا على ما هو بالفعل «ب» ان يدخل في ذلك الحكم، ما هو بالامكان «ب» و لا يكون بالفعل دائماً، و هذا الاشكال انما يلزم على القول بجواز حكم دائم غير ضرورى كلياً و انما يندفع الاحتمال المؤدى الى هذا الاشكال في باب خلط الممكن الضروري بانعكاس قولنا: كل ما ليس بضرورى بحسب الذات، فهو يمتنع ان يكون ضرورياً بحسبه و هذا ضرورى الى قولنا: كل ما لا يمتنع ان يكون ضرورياً فهو ضرورى بالضرورة على طريق عكس التقيض.

قوله: «لكن الصغرى اذا كان ممكنة او مطلقة يصدق معها السالبة<sup>١</sup> جاز انى يكون

١ - قوله: «لكن الصغرى اذا كان ممكنة او مطلقة يصدق معها السالبة» اى: ممكنة خاصة او وجودية لا دائمة فاما السالبة الممكنة الخاصة تستلزم موجبها، وكذا السالبة الوجودية تستلزم موجبها فالصغرى اذا كانت موجبة ممكنة خاصة او وجودية، تنتج فكذا سالبها تنتج لان انتاج اللازم ملزوم لانتاج الملزوم ضرورة ان لازم اللازم لازم. فقول الشيخ: «لان الممكن الحقيقى سالبه لازم موجبه»، الاولى ان يقال: موجبه سالبه، حتى يطابق البيان، و في بعض النسخ لازم

سالبة و ينتج لان الممكن الحقيقى سالبه لازم موجه.

**اقول:** يُريد ان الصغرى السالبة اذا استلزمت موجبة، تنتج ايضاً ما تُنتج الموجبة بقوتها، و ليس هذا تكراراً لما ذكره فى صدر الباب، لان المذكور هناك، كان خاصاً بالفعليات و هيئنا قد حكم على الوجه الشامل للقوة و الفعل لان الحكم العام لا تتمشى الا بعد بيان انتاج الصغريات الممكنة مع غيرها و هذا ما خالف فيه الشيخ الجمهور، و قد وعد شرحه حين قال: «و اما عن سالتين ففيه نظرٌ سنشرح لك».

قوله: «فتكون اذن النتيجة فيكفيتهما و جهتها تابعة للكبرى فى كل موضع من قياسات هذا الشكل الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة و الكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة، او الصغرى مطلقة خاصة و الكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية الا فى شيء نذكره و لا يتلفت الى ما يقال من ان النتيجة تتبع اخس المقدمتين فى كل شيء».

**اقول:** ذهب قومٌ من المنطقيين الى ان نتائج هذا الشكل، تتبع اخس المقدمتين فى الكمية و الكيفية و الجهة جميعاً اى اذا وقع فى حدى المقدمتين حكم جزئى او سلبى او غير ضرورى كانت النتيجة كذلك و قد حقق الشيخ انه ليست كذلك مطلقاً بل هى تابعة فى الكمية للصغرى و فى الكيفية و الجهة للكبرى الا فى موضعين احدهما تقدم ذكره و هو ان يكون الصغرى ممكنة و الكبرى غير ضرورية فان النتيجة تكون بالفعل و القوة تابعة للصغرى لا للكبرى.

و الثانى سيجى ذكره و هو ان يكون الصغرى موجبة ضرورية و الكبرى مطلقة عرفية فانها ان كانت عامة انتجت كالصغرى موجبة ضرورية و ان كان خاصة، لم يكن الاقتران قياساً لتناقض المقدمتين فقول الشيخ:

«اذن النتيجة فى كفيتهما و جهتها» الى قوله: «فان النتيجة ممكنة خاصة» ظاهر و قوله بعد ذلك: «او الصغرى مطلقة خاصة و الكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية» غير مطابق لما مر لان ظاهر الكلام يقتضى عطف هذا الكلام بلفظة «او» على ما

بصيغة الماضى فهو ظاهر لا اشكال عليه و قد مر فى صدر الكتاب ان المراد بالممكنة الصادقة بالفعل حتى يحصل الاندراج و ذكر هيئنا بحيث تشتمل القوة و الفعل فلا تكرار، م.

قبله، اى على ما استثناءه مما يكون<sup>١</sup> النتيجة فيه تابعة للكبرى وليس هذا كمام قبله، فان النتيجة فيه تابعة للكبرى على ما صرح به ففى هذا الموضع وقد وقع فيه تفاوت فى النسخة، قد غلب على ظن الفاضل الشارح انه وقع فى سياقة الكلام تقديم وتأخير من سهو ناسخية. قال:

تقدير الكلام، هكذا: كلما لان صغرى اذا كان ممكنة او مطلقة يصدق معها السالبة جاز ان تكون سالبة و تنتج لان الممكن الحقيقى سالبة لازم موجبة والصغرى مطلقة خاصة و الكبرى موجبة ضرورية، فان النتيجة موجبة ضرورية.

قال: و الفائدة فى ذكر ذلك، انه حكم فى الكلام الاول بان الصغرى السالبة منتجة و بهذا الكلام يتبين ان الصغرى السالبة قد تنتج نتيجة موجبة ضرورية ثم بعد ذلك يتسأنف فيقول:

فيكون اذن النتيجة فى كفييتها او جهتها تابعة للكبرى فى كل موضع من قياسات هذا الشكل الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة و الكبرى وجودية<sup>٢</sup> فان النتيجة ممكنة خاصة الا فى شىء نذكره وهو ما اذا كانت الصغرى ضرورية و الكبرى عرفية على ما يجىء بيانه و على هذا التقدير يكون نظم الكلام مستقيماً فهذا ما ذهب اليه الفاضل الشارح ههنا.

**اقول:** و يحتمل ايضاً ان يكون كل واحد من لفظي: الصغرى و الكبرى قد تبدلت بالأخرى سهواً و يكون نظم الكلام بعد ما مر على ترتيبه المذكور هكذا الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة و اكبرى وجودية، فان النتيجة ممكنة خاصة، او الكبرى مطلقة خاصة و صغرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية الا فى موجبة ضرورية هو الاستثناء الثانى.

و يريد بالمطلقة الخاصة، المطلقة العرفية، فانه قد عبر عن العرفية ايضاً بهذه العبارة فى النهج الخامس حين قال:

١ - ممّا لا يكون، خ ل.

٢ - قوله «الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة و الكبرى وجودية» تفيد الصغرى بالخاصة و الكبرى بالوجودية مستدرك فى الاستثناء لان الصغرى لو كانت ممكنة عامة و الكبرى مطلقة عامة فالنتيجة غير تابعة للكبرى، م.

«فان اردنا ان نجعل للمطلقة نقيضاً من جنسها كانت الحلية فيه ان نجعل المطلقة

اخصّ مما يوجبه نفس الايجاب و السلب المطلقين»

و يكون قوله: «الّا فى شىء تذكرة» استثناء آخر عن قوله: «انّ التّبيجة موجهة ضرورية» و تقديره: الّا اذا كانت المطلقة العرفيّة لا دائماً، فإنّها لا تنتج مع صغرى الضرورية لما تذكره و قد يستقيم الكلام على هذا التقدير ايضاً و التّعسف فيه اقلّ ممّا كان فيما ذكر الشّارح لأنّ ذلك يحتاج الى حذف سطرٍ فى موضع الحاقه بموضع آخر يستغنى فيه عنه بنوع من التأويل، و الى زيادة الواو فى قوله: الّا فى شىءٍ نذكره، و لله اعلم بحقيقة الحال.

قوله: «بل فى الكيفيّة و الكميّة و على استثناء المذكور».

اى ليس الامر كما ذهبوا اليه من انّ التّبيجة تتبع اخسّ المقدمتين فى كلّ شىء، بل إنّما تتبعها فى الكيفيّة و الكميّة دون الجهة، و على الاستثناء المذكور فى الكيفيّة و هو أنّها فى المُمكّنات و الوجوديّات لا تتبع اخسّ المقدمتين فى السّلب بل تتبع الكبرى.

قوله: «و اعلم أنّه اذا كانت الصّغرى ضرورية و الكبرى وجوديّة صرفة من جنس الوجودى، بمعنى مادام الموضوع موصوفاً بما وصف و به لم يتنظم منه قياس صادق المقدمات لأنّ الكبرى يكون كاذبةً لأنّا اذا قلنا كلّ «ب»، «ج» بالضرورة ثمّ قلنا و كلّ «ب» فإنّه يوصف بأنّه «ا» مادام موصوفاً «ب» لا دائماً حكمنا بأنّ كلّ ما يوصف «ب» إنّما يوصف به وقتاً ما لا دائماً و هذا خلاف الصّغرى، بل يجب ان يكون الكبرى اعمّ من هذه و من الضرورية حتّى يصدق و حيثنّ فإنّ نتيجتها يكون ضرورية لا يتبع الكبرى و هذا ايضاً استثناء. و إنّما يكون ضرورية لأنّ «ج» بدوم بدوام «ب» فبدوم «ا» بالضرورة».

**اقول:** المراد انّ الصّغرى الضرورية و الكبرى العرفية الوجوديّة، لا يمكن ان تصدّقا معاً، مثاله ان نقول: كلّ فلک متحرّك بالضرورة و كلّ متحرّك متغيّر لا دائماً بل مادام متحرّكاً و ذلك لأنّ الكبرى تقتضى دوام الاكبر، بحسب وصف الاوسط و لا دوامه بحسب ذاته فليزِم منه لا دوام الاوسط ايضاً بحسب ذاته، لأنّ الوصف لو كان دائماً للذّات و الاكبر كان دائماً للوصف فليزِم ان يكون الاكبر ايضاً دائماً للذّات فان الذّائم للذّائم دائّم لكنّه فرض لا دائماً بحسب الذّات هذا خلف.

فظهر انّ الكُبرى في هذا المثال تقتضى انّ كلّ ما يوصف بأنّه متحرّك فانّ هذا الوصف له يكون لا دائماً، والصّغرى المشتمل على انّ الفلك يوصف بأنّه متحرّك دائماً تقتضى انّ بعض ما يوصف بأنّه متحرّك فهذا الوصف له يكون دائماً وهذا مناقض الاول فاذا لا ينتظم منها قياس صادق المقدمات، والتعليل الصحيح لكون هذا التأليف ليس بقياس هو بوقوع التناقض فيهما، واما التعليل بكذب الكُبرى<sup>١</sup> كما يقتضيه قول الشيخ حين قال: «لانّ الكُبرى قد تكون كاذبة» يستقيم ايضاً على وجهه وهو انّ الصّغرى لما وضعت قبل الكُبرى على أنّها صادقة ثم اتّبع بكبرى تناقضها علم بأنّها هي الكاذبة لانّ المماقض لما فرض صادقاً يكون لا محالة كاذباً وقد صرح الشيخ في بعض كتبه بهذا الوجه وما ذهب اليه صاحب البصائر وهو: انّ التعليل ينبغى ان يكون اما بكذب الكُبرى واما باختلاف الوسط الذى يخرج القياس عن ان يكون قياساً وذلك لانّا اذا جعلنا اللدائم في الكُبرى جزءاً من الموضوع حتّى يصير القضية كلّ متحرّك لا دائماً فهو متغيّر لم يكن الكُبرى كاذبة، بل كان الوسط مختلفاً فليس بشيء وذلك لانّ هذا التقدير يخرج اللدائم عن ان يكون جهة و القضية عن ان تكون عُرْفية وذلك غير ما نحن فيه وعلى التقديرين فانّ هذا التأليف ليس بقياس، لانه ليس بمنهج.

قوله: «بل يجب ان يكون الكُبرى اعم»

اى: اذا كانت الكُبرى عرْفية مطلقة محتملة للدوام واللدوام، فالواجب ان يحمل مع الصّغرى الضرورية على الدوام ليتمكن اجتماعها على الصدق، وحينئذ يصدق الاقتران من ضرورية ودائمة وتنتج دائمة، قال الشيخ: «و حينئذ فانّ نتيجتها تكون ضرورية» لانه لم يعتبر الفرق بين الضرورة والدوام ههنا فانّ اعتبار الفرق يقتضى كون النتيجة ضرورية اذا كان الكُبرى ضرورية بحسب الوصف، لا ضرورية بحسب الذات ودائمة اذا كانت

١ - قوله: «و اما التعليل بكذب الكُبرى»، الى قوله: «ايضاً يستقيم على وجهه»، لانه يستقيم ظاهراً اذ عدم اجتماع المقدمتين على الصدق لا يجب ان يكون بكذب الكُبرى لجواز ان يكون بكذب الصّغرى ققولنا: كلّ انسان كاتب بالضرورة او دائماً وكلّ كاتب متحرّك الاصابع مادام كاتباً لا دائماً م.

دائمة بحسب الوصف ولا دائمة بحسب الذات، قال: «و هذا أيضاً استثناء».

و ذلك لانّ النتيجة تُخالف الكبرى في الجهة، و الشيخ استثنى موضعين و ينبغي ان يلحق بها موضع آخر، و هو ان يكون الكبرى وحدها وصفية، فانّ النتيجة لا تكون وصفية و ذلك لانّ الوصف اذا اختصّ باحدى المقدّمتين، سقط اعتباره في النتيجة، كما اذا قلنا: كلّ متحرّك متغيّر مادام متحرّكاً و كلّ متغيّر جسم، او قلنا: كلّ انسان نائم و كلّ نائم ساكن، مادام نائماً فانّ النتيجة فيها، لا تكون وصفية، اما اذا كنّا وصفيتين فالنتيجة تكون وصفية مثلهما، ففي المثال الثاني من هذين المثالين، لا تكون النتيجة تابعة للكبرى.

و اعلم انّ مخالفة النتيجة للكبرى و ان كانت تقع في موضع كثيرة بحسب اختلاط الجهات المذكورة، الا انّ جميعها يرجع الى هذه المواضع الثلاثة و من ضبط هذه الاصول اتى ذكرناها، فقد يقدر على معرفة جميعها مفصلاً ان ساعده التوفيق و الله المتيسر.

### \* اشارة الى الشكل الثاني \*

«اعلم انّ الحق في هذا الشكل، انه لا قياس فيه من مطلقتين بالاطلاق العام و لا عن ممكنتين لا عن خلطٍ منها، و لا شك في انه لا قياس فيه مطلقتين موجبتين او سالبتين و لا عن ممكنتين كيف كانت<sup>١</sup>، بل انما الخلاف اولاً في المطلقتين اذا اختلفتا فيه في السلب و الايجاب فانّ الجمهور يظنون انه قد يكون منها قياس و نحن نرى فيه غير ذلك ثم في المطلقات الصّرفة و الممكنات فانّ الخلاف فيهما ذلك بعينه و لا قياس منها عندنا في هذا الشكل».

**اقول:** هذا الشكل لا ينتج مع الاتفاق في الكيف و الجهة لانّ الانسان و الفرس يشتركان في حمل الحيوانية عليهما و سلب الحجرية عنها و لا يوجب حمل احدهما على الآخر و الانسان و الناطق يشتركان في ذلك الحمل و السلب بيعنهما و لا يوجب

١ - قوله: «و لا عن ممكنتين كيف كانت» اي سواء كانت موجبتين او سالبتين بل انما الخلاف اولاً في المطلقتين اي الشاملتين للداوم و اللادوام، ثم في المطلقات الصّرفة و هي الوجوديات، فاذا لم يتألف من المطلقات و الوجوديات بقياس و متى لم تنتج المطلقات لم تنتج الممكنات و لا مطلقة و لا ممكنة لانه اذا لم ينتج لا اخصّ لم ينتج الاعم، م.

سلب احدهما عن الآخر و ذلك لانّ الشئ المتبائنة و غير المتبائنة قد تشترك في ان يحمل عليهما او يسلب عنهما جميع شئ آخر، فمن شرط الانتاج ان يختلف الحكمان بحيث لا يصحّ جمعها على شئ واحد حتّى يجب منه تبائن الطرفين و يُقيدُ حكماً سلبياً و الجمهور ظنّوا أنّ هذا الاختلاف هو الاختلاف بالايجاب و السلب، فحكموا بانّ الشرط في انتاج هذا الشكل، اختلاف المقدّمتين في الكيف، و الحقّ انّ المختلفين في الكيف قد يجتمعان على الصدق كما في المطلقات و الممكنات و لا يلزم من اختلافهما تبائناً الطرفين فاذا كان الاختلاف في الكيف كيف كان، لا يكفي في حصول هذا الشرط فهذا شرط و يحتاج هذا الشكل في الانتاج الى شرط آخر و هو كون الكبرى كلية و ذلك أنّه حصول الشرط الاول مع الجزئية الكبرى لا يقتضى الّا المبانيّة بين الاصغر و بعض الاكبر، و لا يعلم هل بينهما ملاقات في البعض الآخر ام لا؟ فاذا لم يمكن ان يسلب الاكبر عن الاصغر، كما اذا حملنا الاسود على الغراب و سلبناه عن بعض الحيوانات او عن بعض الناس فانه لا يلزم منه سلب الحيوان عن الغراب و لل حمل الانسان عليه و اذا تقرّرت هذه الاصول، فنقول:

جمهور المنطقيين ذهبوا الى انّ المطلقات و الوجوديات قد ينتج في هذا الشكل بشرط الاختلاف في الكيف و بين الشيخ انّ الحقّ أنّه لا قياس في هذا الشكل عنها و لا عن الممكنات بسيطة و لا مخلوطة بعضها ببعض، اما مع الاتفاق في الكيف، فبالاتفاق و اما مع الاختلاف فيه، فيما بيّنه.

قوله : « و ذلك لانّ الشئ الواحد، بل الشئين المحمول احدهما على الآخر قد يوجد شئ يحمل عليه او عليهما بالايجاب المطلق و يسلب بالسلب المطلق و قد يوجب و يسلب معاً عن كلّ واحد من جزئيات المعنى الواحد، او جزئيات شئين احدهما محمول على الآخر و لا يوجب شئ من ذلك ان يكون الشئ مسلوباً عن نفسه او احد الشئين مسلوباً عن الآخر و قد يفرض جميع هذا الشئين<sup>١</sup> المسلوب احدهما عن الآخر و لا يوجب ذلك، ان يكون احدهما محمولاً على الآخر فلا يلزم اذن ممّا ذكر سلب و



ايجاب<sup>١</sup> فلا يلزم نتيجة».

الشيء الواحد كالانسان، قد يوجد شيء كالتاكن، يحمل عليه و يسلب عنه بالايجاب و السلب المطلقين، فيقال: الانسان ساكن، الانسان ليس بساكن و الشئان المحمول احدهما على الآخر كالانسان و الحيوان، قد يوجد كالتاكن يحمل عليهما بسلب عنهما بالايجاب و السلب المطلقين، فيقال: الانسان ساكن، الحيوان ليس بساكن و الانسان ليس بساكن، الحيوان ساكن، و قد يوجب و يسلب معاً عن كُـلِّ واحدٍ من جزئيات المعنى الواحد، فيقال: كل واحد من الناس ساكن، لا واحد من الناس بساكن، او جزئيات شئيين محمول احدهما على الآخر لكل واحدٍ من الناس و كُـلِّ واحد من الحيوانات و لا يوجب شيء من ذلك ان يكون الانسان مسلوباً عن نفيه او الحيوان مسلوباً عن الانسان، فقد يعرض جميع هذين الشئيين المسلوب احدهما عن الآخر كالانسان و الفرس، و ذلك بان يقال: الانسان ساكن، الفرس ليس بساكن، او على العكس، او يقال: كُـلِّ واحدٍ من احدهما ساكن لا واحد من الآخر بساكن و لا يوجب ذلك ان يكون احدهما محمولاً على الآخر فلا يلزم من ذلك سلب و ايجاب، فلا يلزم نتيجة، فاذن ليس ما يتألف من المطلقات و الوجوديات بقياس، و الفاضل الشارح فسر الشئء الواحد<sup>٢</sup> بالجزئي الواحد، كزيد و الشئيين المحمول احدهما على الآخر بالجزئيين كهذا

١ - و لا ايجاب، خ ل.

٢ - قوله: «و الفاضل الشارح، فسر الشئء الواحد»، هذا هو الاظهر، لانه لو كان كلياً تكرر في الجزئيات المعنى الواحد و جزئيات لشئيين، و فرق الشارح بينهما، باهمال الاول و حصر الثاني ليس بجيد، لان التقيض في الموجهات انما يكون بعد رعاية شرايط الكمية و الكيفية فانها لو لم يراع، فربما يكون الاختلاف لعدم تلك الشرايط لا لعدم شرط الجهة و انما قوله: الجزئي لا يحمل على جزئي آخر، في اللفظ، فهو غير وارد لان الحمل في اللفظ، كافٍ في التقض.

قال الامام: الحاصل ان الاشتراك في اللازم و العارض، كما يكون للمتماثلات، يكون ايضاً للمختلفات، فلم يمكن الاستدلال به على تنافي الملزوم او المعروضات، فرجع هذا الاشكال الى ان الوسط، حاصل لاحد الطرفين غير حاصل للآخر فوجب بيان الطرفين ثم الاختلاف، ان كان في اللوازم دال على تنافي الملزومات، و ان كان في العوارض فلا يدل على اختلاف المعروضات، و لما كان المحمولات المطلقة و الممكنة من قبيل العوارض، لاجرم كانت الاقيسة

الانسان و هذا الناطق و فيه نظرٌ لأنَّ الجزئى من حيث هو، جزئىٌ لا يحمل على جزئى آخر آلا فى اللفظ.

قوله: «و الذى تحتجون به و فى الاستنتاج عن المطلقين المختلفتي الكيفية وكُبراهما كناية مما سذكره فشىء لا يطرّد فى المطلق العامّ والوجودى العامّ، لأنَّ العمدة هُناك اما العكس و هما لا ينعكسان فى السلب، او الخلف باستعمال النقيض و شرائط النقيض فيهما لا يصح».

اول: القائلون بأنّ الاقتران بالمطلقتين قد ينتجُ يحتجون فى بيان الانتاج تارة بعكس السالبة و الرد الى الاول و هو مبنئ على أنّ سوابب المطلقات تنعكس و تارة بالخلف و هو قولهم فى اقتران كل «ج»، «ب» و لا شئ من «ا»، «ب»، ان لم يصدق لا شئ من «ج»، «ا» ليصدق نقيضه و هو بعض «ج»، «ا» و نضيفه الى الكبرى ينتجُ من الاول ليس بعض «ج»، «ب» و هو نقيض الصغرى و هذا مبنئ على أنّ المطلقات تتناقض، و قد بينّا أنّ المطلقات لا ينعكس سواببها و أنّها لا تتناقض فى جنسها فاذن قد بطل احتجاجهم.

قوله: «بل أنّما ينعقد فى هذا الشكل من المطلقات قياساً من مقدّمات فيها موجبة و سالبة، اذا كان سالبها من شرطها ان تنعكس او لها نقيض من بابها و قد علمت اى القضايا المطلقة السالبة كذلك، فهناك ان كان تأليف من مطلقتين او من ضروريتين او مطلقة عامة و من ضرورة فالشرط ان يختلف القضيتان فى الكيفية و يكون الكبرى كلية».

يقول: القياس فى هذا الشكل أنّما ينعقدُ من مُختلفات الكيفية بشرط ان يكون السالبة تنعكس او يكون لها نقيض من بابها كالمطلقات المُنعكسة و هى العرفية العامة و الوجودية و الضروريات فإنّها تُنتجُ بسيطة و مخلوطة و كذلك خلط المطلق العامّ و الوجودى بالضرورى فى هذه القضايا أنّما يكون الشرط اختلف الكيف و كلية الكبرى و اعلم أنّه هذا قولٌ غير ملخّص و ذلك لأنّ الضرورى و المطلق اذا اختلطا و كانت السالبة مطلقة فإنّها تنتجان ايضاً مع كون السالبة غير مُنعكسة كما سذكره من بعد.

قوله : «و الحكم في الجهة السالبة»<sup>١</sup>.

هذا بحسب مذاهب الظاهريين وذلك لانهم يثبتون الانتاج في هذا الشكل بعكس السالبة ورد الشكل الى الاول ولا محاله يصير السالبة في الشكل الاول كبرى ويكون الجهة هناك على مذهبهم تابعة للكبرى فتكون هيئتها تابعة للسالبة وسيبين الشيخ ان نتيجة المتألف من ضرورية وغيرها تكون ابداً ضرورية سواء كانت الضرورية فيها موجبة او سالبة.

قوله : «و الضرب الاول منها هو مثل قولك كل «ج» «ب» ولا شيء من «ا» «ب» فلا شيء من «ا» «ج» لاتا نعكس للكبرى فيصير لا شيء من «ب» «ا» ونضيف اليها الصغرى فيكون الضرب الثاني من الشكل الاول ويكون العبرة في الجهة للسالبة للكبرى، والثاني منها هو مثل قولك لا شيء من «ج» «ب» وكل «ا» «ب» فلا شيء من «ج» «ا» لاتا نعكس الصغرى ونجعلها كبرى فينتج لا شيء من «ا» «ج» ثم نعكس النتيجة ويكون العبرة للسالبة ايضاً في الجهة، فان كانت مطلقة، فما ينعكس اليه المطلق من المطلق و الثالث منها هو مثل قولك بعض «ج» «ب» ولا شيء من «ا» «ب» فليس بعض «ج» «ا» يتنه بما عرفت.

والرابع منها هو مثل قولك ليس بعض «ج» «ب» وكل «ا» «ب» ينتج ليس بعض «ج» «ا» والا فكل «ج» «ا» وكان كل «ا» «ب» وكل «ج» «ب» وكان ليس بعض «ج» «ب» هذا خلف. وله بيان غير الخلف ليكن «د» البعض الذي هو من «ج» وليس «ب» فيكون لا شيء من «د» «ب» وكل «ب» «ب» فلا شيء من «د» «ا» وبعض «ج» «د» فلا كل «ج» «ا» ومن هيئتها يعلم ان العبرة للسالبة في الجهة، وليس يمكن في هذا الضرب ان تبين بلعكس لان الصغرى سالبة جزئية لا تنعكس والكبرى تنعكس جزئية فلا يلتزم منه او من الصغرى قياس فانه لا قياس من جزئيتين.

**اقول:** اعتبار الشرطين المذكورين اعني اختلاف الكيف و كليات الكبرى، يقتضى ان

يكون الضروب المنتجة اربعة من جميع الستة عشر لا غير، لأن الكلبرى الموجبة لا تقترن ألبسالتين كليّة و جزئية والكبرى السالبة لا تقترن ألبموجبتين كليّة و جزئية و هي غير بيّنة و تنتج سوالب فالضيق بيّن الضرب الاول بعكس الكبرى و ردّ الشكّل الاول ثمّ قال: «و العبرة فى الجهة للسالبة» يعنى: بحسب الاغلب، فإنّ الحال فيه ما مرّ و بيّن الضرب الثانى بعكس الصغرى و جعل الصغرى كبرى و الكبرى صغرى لينتجا عكس المطلوب من الاول ثمّ عكس النتيجة ليحصل النتيجة المطلوبة به ثمّ قال: «و يكون العبرة للسالبة ايضاً فى الجهة» لأنها تصير كبرى الاول، ثمّ قال: «فان كان مُطلقة فما ينعكس اليه المطلق من المطلق»، اى ان كانت السالبة عرفية عامّة، كانت النتيجة ايضاً عرفية عامّة لأنها تنعكس كنفسها، و ان كانت عرفية وجوديّة كانت النتيجة ما ينعكس اليها و هى العرفيّة العامّة كما سبق ذكره، و بيّن الضرب الثالث بها بيّن الضرب الاول و لم يمكن بيان الرابع بالعكس، لأنّ السالبة الجزئية لا تنعكس و الموجبة الكلّية تنعكس جزئية و لا قياس عن جزئيتين ففرغ فى بيانه الى الخلف و الافتراض اما الخلف فان اضاف نقيض النتيجة الى الكبرى فاننتاج نقيض الصغرى او ما ينمتع ان يصدق مع الصغرى اذا كانت الجهتان غير مُتناقضتين.

و قد يُمكن بيان جميع الضروب بالخلف هكذا، و اما الافتراض فانّ عيّن البعض من «ج» الذى ليس «ب» و سمّاه «د» فحصل له قضيتان احديهما لا شىء من «د»، «ب» و الثانية بعض «ج»، «د».

و القضية الاولى جهتها تكون جهة صغرى القياس، لأنّه هى فانّ الحال لم يتغيّر ألبا بتعيين الموضوع و تبديل الاسم، و تعيين الموضوع و ان افاد كليّة الحكم لكنّه لا يغيّر نسبة المحمول الى الموضوع و تبديل الاسم لا يؤثّر فى المعنى ثمّ يحصل من اقتران القضية الاولى بكبرى القياس الضرب الثانى من هذا الشكّل و ينتج ما يوافق السالبة فى الجهة و يحصل من اقتران القضية الثانية بهذه النتيجة تأليف على هيئة الضرب الرابع من

١ - قوله: «و اما الافتراض فان... الخ» أمّا قال: عين لأنّ بعض الجيم فى الجزئية غير معيّن فاذا اردنا الافتراض عينه تلك الافراد التى هى «ج» و ليس «ب» و سمّيناها فلهذا صارت محمولاً على «ج» حملاً كلياً، م.

الشكل الاول و ينتج ما جهته تلك الجهة بعينها وذلك لان هذا التأليف وان كان يشبه الشكل الاول ليس بتأليف قياس على الحقيقة<sup>١</sup> فان الصغرى لا تشتمل على حمل وضع، بل على اسمين مترادفين لشيء واحد و انما اورد على هيئة قياسية لازالة اشتباه يعرض الازهان من جهة تغير الموضوع في القضية الاولى لا لافادة شيء لم يكن معلوماً يراد ان يعلم بهذا القياس، والافتراض يختص بما يتشمل على مقدمة جزئية فحصل من جميع هذان العبرة للسالبة كما كان في الشكل الاول للكبرى.

قوله: «هذا كله و ليس في المقدمات ممكن، فان اختلط ممكن و مطلق و كان من الجنس الذي لا ينعكس فان ما اوردناه في منع انعقاد القياس من مطلقين من ذلك الجنس يوضح منع<sup>٢</sup> القياس من هذا الخلط».

**اقول:** لما فرغ من بيان التأليفات الكائنة من المطلقات و الضروريات بسيطة و مختلطة و قد ذكر ان الممكنات لا تنتج بسيطة فاراد ان يبين ههنا حكم اختلاطها بالمطلقات و الضروريات و بدء بالمطلقات فذكر ان القياس من الممكنات و المطلقات

١ - قوله: «و ليس بتأليف قياسى على الحقيقة» فان «ج» اسم للافراد التي غير عنها بعض «ج» فد و بعض «ج» اسمان مترادفان لشيء واحد قولنا بعض «ج»، «د» معناه ان معنى بعض «ج» هو معنى «د» فليس هذا كقولنا الانسان بشر لان معناه ان ما صدق عليه الانسان بشر فقيه حمل انا انه غير مفيد و ليس فيما نحن بصدد حمل اصلاً فلا حاجة الى تأليف قياس<sup>٨</sup> آخر، بل يكفي ان يقال: اذا صدق لا شيء من «ج»، «ا» و «ج» بعض «ا» فقد ظهر من هذا، انه لا حاجة في كل افتراض الى الترتيب قياس من الشكل الاول و انما اورد على هيئة القياس لا زالة اشتباه من جهة تعيين الموضوع فانه لما عيّن الموضوع، صارت القضية الاولى كلية فلو لم يتألف قياس من الشكل الاول توهم النتيجة كلية فكان تأليف القياس من الاول ليظهر جزئية النتيجة، قوله: «كما مر ذكره»، مر ذكره في الشكل الاول من ان القياس في الشكل الاول من الصغرى الضرورية و الكبرى المشروطة الخاصة او العرفية الخاصة فنقول: ههنا اذا صدق كل «ج»، «ب» باحد الامكانين و لا شيء من «ا»، «ب» مادام «ا» بالضرورة لكن مناقض للكبرى لان الكبرى تقتضى ان كل ذات ينصف «با» فاتصافه «با» لا يكون دائماً و نقيض النتيجة يقتضى ان بعض الذوات اتصافه «با» ليس بضروري فيتنافيان، م. ٢ - انعقاد، خ.

الغير المنعكسة لا ينعقد بعين ذلك البيان الذى يبين به امتناع انعقاده من المطلقات الغير المنعكسة لا ينعقد بعين ذلك البيان الذى يبين به امتناع انعقاده من المطلقات الغير المنعكسة فان الحكم فيهما لا يختلف الا بالاعتبار.

قوله : وان كان من الجنس الذى نستعمله الآن والمطلق سالب فقد ينعقد القياس اذا روعيت الشروط فان كانت الكبرى كلية سالبة من باب المطلق المذكور وكان الممكن موجباً او سالباً ورجع بالعكس الى الشكل الاول او بالخلف فانتج .  
وفى بعض النسخ او بالافتراض، فانتج ولكن النتيجة التى عرفتها فى الشكل الاول، **القول:** واما اختلاط من الممكنة والمطلقة المنعكسة فلا يخلو اما ان يكون المطلقة سالبة او موجبة، والاول لا يخلو اما ان يقع فى الكبرى او فى الصغرى فان كانت الكبرى مطلقة سالبة فانها تنتج ممكنة عامة سواء كانت الممكنة عامة او خاصة وان كان خاصة فسواء كان موجبة او سالبة و سواء كانت المطلقة عرفية عامة او وجودية، مثاله كل «ج»، «ب» باحد الامكانين ولا شىء من «ا»، «ب» بالاطلاق المنعكس العام او بالوجود.  
وبيانه اما بعكس الكبرى الى المطلقة المنعكسة العامة لينتج من الشكل الاول لا شىء من «ج»، «ا» بالامكان العام كما ذكرناه وهو المطلوب واما بالخلف بان يقول: ان لم يكن شىء من «ج»، «ا» بالامكان العام فبعض «ج»، «ا» بالضرورة ولا شىء من «ا»، «ب» بالاطلاق المنعكس فليس بعض «ج»، «ب» بالضرورة وكان كل «ج»، «ب» بالامكان هذا خلف.

وان كانت الكبرى وجودية منعكسة لم يحتج الى اقتران فى الخلف، بل نقول: ان نقيض النتيجة كاذبة لانها تناقض الكبرى كما مر ذكره، واما الافتراض - كما فى بعض النسخ - فقد يمكن البيان به اذا كانت الصغرى جزئية، والظاهر الخلف<sup>١</sup> لانه لا ضرورة الى الافتراض ههنا فان الكبرى منعكسة اللهم الا ان يحمل الافتراض على فرض كون

١ - قوله: «والظاهر الخلف» اى الاظهر ان يكون فى الكتاب، لفظ الخلف، لا الافتراض على ما هو فى بعض النسخ، لان الافتراض لا يجىء الا اذا كانت الصغرى جزئية ومع ذلك يستغنى عنه بسبب انعكاس الكبرى، م.

الممكن موجوداً بالفعل، فيصير الاقتران من مُطلقتين كُبراهما سالبة منعكسة، ثمّ تردّ النتيجة الى الامكان، واما ان كانت الصغرى مطلقة سالبة فالكبرى تكون لا محالة ممكنة موجبة وحكم الاقتران مندرجٌ فيما يجيء بعد هذا الكلام.

قوله: «وان لم تكن سالبة بل موجبة<sup>١</sup> كيف كان ذلك لم يكن قياس الآفى تفصيل لا يحتاج اليه ههنا».

معناه ان لم يكن الكبرى سالبة مُطلقة، بل تكون موجبة اما مطلقة او ممكنة لم يكن ذلك التاليف قياساً والممكنة الحقيقية لما كانت سالبتها و موجبتها مُتلازمين لم يكن القسمه الى الايجاب والسلب فيها معتبرة.

وانما قال ذلك لانا اذا قلنا: لا شى من «ب»، «ج» بالامكان وكل «ا»، «ب» بالاطلاق لم يكن الرد الى الشكل الاول بالعلكس، فان الصغرى غير منعكسة والكبرى تنعكس جزئية واذا قلنا شى من «ج»، «ب» بالاطلاق وكل «ا»، «ب» بالامكان او كل «ج»، «ب» بالاطلاق ولا شى من «ا»، «ب» بالامكان انعكست الصغرى فى الاول وانتجت مع الكبرى لا شى من «ا»، «ج» بالامكان وهى غير منعكسة فالنتيجة غير حاصلة و انعكست الكبرى فى الاول والصغرى فى الثانى جزئيتين فالنتيجة على جميع التقديرات غير حاصلة ولا يمكن بيان شى منها بالخلف لان اقتران نقيض النتيجة وهو بعض «ج»، «ا» بالضرورة بكل واحدة من المقدّمين لا ينتج ما يناقض الأخرى فلذلك حكم الشيخ بانها لا تكون اقيسة<sup>٢</sup> وزعم صاحب البصائر<sup>٣</sup>: ان اقتران الصغرى العرفية الوجودية السالبة

١ - قوله: «وان لم تكن سالبة بل موجبة» الكبرى اذا لم تكن سالبة مطلقة، فاما ان تكون موجبة مطلقة او ممكنة اما موجبة او سالبة فقوله: «وان لم تكن الكبرى سالبة» تتناول الاقسام الثلاثة، لكن لما كان الايجاب والسلب فى الامكان الحقيقى متلازمان لم يعتبر قسمه المُمكنة الى الموجبة والسالبة وقال: «بل موجبة» لان حكم ايجاب الامكان، يفنى عن حكم سلبه، م.  
٢ - قوله: «و لذلك حكم الشيخ بانها لا تكون اقيسة» عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول، فالواجب فى بيان العلم، ايراد سورة النقص كما يجيء، م.

٣ - قوله: «و زعم صاحب البصائر» لما زعم ان السالبة العرفية الخاصة تنعكس كنفسها بنى

بالكبرى الممكنة ينتج موجبة جزئية مُمكنة عامة و هو بناءً على مذهبه، اعنى: القول بانعكاس الصغرى كنفسها، فان عكسها مع الكبرى ينتج من الشكل الاول ممكنة خاصة سالبة و ينعكس موجبها الى ما ادعاه قال.

و لا ينتج اذا كانت الصغرى عُرْفِيَّة عامة لانها على تقدير كونها ضرورية تنتج مع الكبرى الممكنة ضرورية سالبة فيكون النتيجة محتملة للطرفين، و ممّا تبين فساد قوله بعد ما مرّ انا نقول: لا واحد من الكتاب بنائم لا دائماً بل مادام كاتباً و كلّ فرس نائم بالامكان و لا نقول بعض الكتاب بالامكان فرس. و اما التفصيل الذى استثناء الشيخ و لم يذكره فقد قيل<sup>١</sup> و هو ان يكون المقدّمتان مختلفتي هيئة الوجود الذى لا ضرورة فيه

على مذهبه و قال الصغرى السجالية العرفية الخاصة مع الكبرى الممكنة تنتج موجبة جزئية لانه اذا عكس الصغرى و جعلت كبرى الممكنة صغرى حصل قياس من الشكل الاول، منتج للممكنة خاصة سالبة و هي تستلزم موجبة منعكسة الى ممكنة عامة جزئية و هي نتيجة القياس، و قال: الصغرى السالبة العرفية العامة لا تنتج، لان السالبة العرفية، تحتل الضرورة، فان كان ضرورية، صدقت فى عكسها سالبة ضرورية و هي مع الممكنة فى الشكل الاول، تنتج سالبة ضرورية منعكسة الى سالبة ضرورية كلية و ان كانت لا ضرورية انعكست كنفسها بناءً على مذهبه و حينئذٍ يصدق النتيجة ممكنة موجبة فتكون النتيجة تارة سالبة ضرورية و تارة موجبة ممكنة فتكون النتيجة محتملة للطرفين اى الايجاب و السلب، فلا ينتج اصلاً و بتعين فساد كالمه بصورة البعض بع ما مرّ من عدم انعكاس العرفية الخاصة، م.

١ - قوله: «فقد قيل» يعنى: ان المقدّمتين فى الشكل الثانى، اذا كان احديهما مطلقة حينية و الأخرى عُرْفِيَّة: (والحينية هي التى حكم بها فى بعض اوقات وصف الموضوع و العرفية هي التى حكم بها فى جميع اوقات وصف الموضوع)، فامّا ان يكون الحينية مقيدة باللاادوام اولاً، فان المتقيد باللاادوام، يشترط للانتاج الاختلاف فى الكيف، فان قيّد باللاادوام تنتج سواءً اختلفتا فى الكيفيات او لا، لوجوب تباين الوصفين اى وصف الاصغر و وصف الاكبر لكن بشرط ان يكون الكبرى هي العرفية، مثاله ان يقدر كون الكتاب جالسين ما داموا كاتبين و خلو جالسين عن وصف الكتابة فى بعض اوقات جلوسهم حينئذٍ يصدق لا شىء من الجالس بمتحرّك يده فى بعض اوقات كونه جالساً و كلّ كاتب متحرّك يده مادام كاتبه ينتج لا شىء من الجالس بكاتب فى بعض اوقات كونه جالساً و اما قوله: «فى جميع اوقات جلوسه» فيقتضى ان يكون



النتيجة عُرْفِيَّة وهو ينافي قوله فيما قبل النتيجة مطلقة وصفية مع أنَّ الدليل لا يساعد عليه، وإذا قبلت المقدمات لا ينتج لا شيء من الكاتب بجالس في بعض اوقات كونه كاتباً لانالو فرضنا كون الكاتب جالسين في جميع اوقات كتابته فالعُرفِيَّة في هذا الاختلاط، اما ان تكون كُبرى او صُغرى، فان كانت الكُبرى فالحيثِيَّة اما ان تكون موجبة او سالبة و ايّاً ما كان ينتج القياس حيثِيَّة سالبة، اما اذا كانت الحيثِيَّة موجبة فلانا حكمنا فيها بان وصف الاوسط ثابتٌ للاصغر في بعض اوقات وصفه، و في الكُبرى العُرفِيَّة بان وصف الوسط مناف لوصف الاكبر، فلمّا كان وصف الاكبر مجتمعاً وصف الوسط في بعض الاوقات والاجتماع مع بعض احد المتنافيين في وقت لا يخلو عن المُتنافي الآخر في ذلك الوقت، يلزم ان يخلو وصف الاصغر عن وصف الاكبر في ذلك الوقت و هو مفهوم السالبة الحيثِيَّة. و اليه اشار بقوله: و بيان ذلك انّ الوصف الّذى قد يجتمع مع ما ينافي وصفاً آخر الخ» مثاله بان يجعل السالبة الحيثِيَّة في المثال المذكور موجوبة معدولة فنقول كُل جالس فهو لا يحرك يده في بعض اوقات جلوسه و لا شيء من الكاتب لا يحرك يده في جميع اوقات كتابته ينتج الجالس ليس بكاتب في بعض اوقات جلوسه فوصف الجلوس الّذى يجتمع مع عدم حركة اليد المُنافي لوصف الكتابة قد يخلو عن وصف الكتابة، و ان كانت الحيثِيَّة سالبة فلانّ الحكم في الكُبرى بان وصف الاوسط لازم لوصف الكُبرى، و في الصُغرى بان وصف الاصغر خالي عن وصف اللازم في بعض الاوقات و الخلو عن اللازم يوجب الخلو عن الملزوم و اليه الاشارة بقوله: الوصف الّذى: «قد يخلو عما يلزم وصفاً آخر فانه قد يخلو عن ذلك الوصف»، و انت خبير بانّ هذا انما يتم لو كانت الكُبرى مشتملة على الضُرورة لكن لما سبق منه بيان ذلك اعتمد عليه اذ لعله لا يفرق بين الدوام والضرورة لعدم انفكاكه عنهم، و اما اذا كانا العُرفِيَّة صغرى فلم ينتج القياس، اما اذا كانت موجبة فلانّا حكمنا فيها بان وصف الاصغر ملزوم لوصف الاوسط، و في الكذبرى بان وصف الاوسط خالي عن وصف الاكبر في بعض الاوقات و خلو اللازم من شيء لا يوجب خلو الملزم عنه لجواز استلزامه لذلك الشيء مع جواز انفكاك لازمه الاوّل - كما في المثال المذكور - المقلوب الكتابة ملزومة لحركة اليد و هي قد يخلو عن الجلوس مع ان الكتابة مستلزمة لوصف الجلوس ايضاً و اما اذا كانت سالبة فلانّ الحكم فيها بان وصف الاصغر مناف لوصف الوسط، و في الكُبرى بانّ الوسط يجتمع مع وصف الاكبر، في بعض الاوقات و لا يلزم منه خلو وصف اصغر عن وصف الاكبر، اصلاً لجواز استلزامه لوصف الاكبر مع اجتماع ما ينافيه في بعض الاوقات كما في المثال المعدول المقلوب

فكان احديهما الحكم فيها فى وقتٍ من الاوقات كون الشئ «ج» فيكون فيه وجوب او لا يكون و الأخرى فى كون ما هو «ج» دائماً مادام موصوفاً بذلك و معناه كون احدى المقدمتين مطلقة بحسب الوصف و الأخرى دائمة بحسبه، اى يكون احديهما مطلقة وصفية و الأخرى عرفية عامة او وجودية.

و ينبغى ان تختلفا فى الكيف ن كان المطلقة محتملة للدوام، و اما ان لم تكن محتملة

وصف الكناية الذى ينافى عدم حركة اليد المجتمع مع الجلوس يستلزم الجلوس.

فان قلت: وصفُ الاكبر يجتمع مع وصف الاوسط فى بعض الاوقات وصف الاوسط مناف لوصف الاصغر و الجمع مع احد المتنافيين فى وقت يخلو عن المنافى الآخر فى ذلك الوقت، فوصف الاكبر لا يخلو عن وصف الاوسط و هو مفهوم السالبة الحينية، فنقول: المطلوب خلوّ وصفية الاصغر عن وصف الاكبر و هو ليس بلازم، و اللازم خلوّ وصف الاكبر عن وصف الاصغر و هو غير مطلوب بل عكس المطلوب و الحينية السالبة و لا تعكس نفسها و على عدم انتاج هذين الاختلاطين ينسب بقوله: «و اما الذى يستلزمه»، الى قوله: «فليس كذلك» اى يلزم ان يخلو عن ذلك الوصف الوصف الآخر فى شئ من الاوقات فقد ظهر ان ما ذكره بيان لجميع الاختلاطات الحينية مع العرفية انتاجاً و عقيماً، هذا اذا اختلفتا فى الكيف، و اما اذا اتفقتا و الحينية مقيدة باللادوام فاذا كانت العرفية كبرى ينتج ايضاً و اما اذا كانتا موجبيين فلان الوسط ان كان ثابتاً للاصغر فى بعض اوقات وصفه، ألا أنه مسلوب عنه بالاطلاق، فهو يخلو عن الاوسط اللازم للاكبر، فيلزم الخلو عن الاكبر، لكن باطلاق العام لا الوصفى، و اما اذا كانتا سالبتين فلان الوسط ثابت للاصغر بالاطلاق و ان كان مسلوباً عنه فى بعض الاوقات الوصف و هو مناف لوصف الاكبر و الجمع مع احد المتنافيين فى الجملة خالٍ عن المنافى الآخر فى الجملة. فقله فيما سبق، فسواء اختلفتا فيه اتفقتا فانما ينتجان مطلقة وصفية لوجوب تباين الوصفين، ليس بصحيح.

لا يقال: العرفية اذا كانت مقيدة باللادوام ينتج ايضاً السالبة المطلقة فى صورة الاتفاق فانه ان لم يصدق ان الاصغر ليس باكبر السالبة المطلقة، انعقد قياس من الشكل الاول من الصغرى الدائمة و الكبرى العرفية اللادائمة و أنه محال فلا وجه لتخصيص الحينية بالتقييد لاننا نقول: القياس انما يكون منتجاً لو كان لكل واحدٍ من مقدمتيه و دخل فى الانتاج، لكن النتيجة هناك تحصل بمجرد الكبرى، لا من المقدمتين فلا قياس و الانتاج، م.

له فسواءً اختلفتا فيه او اتفقا فإنها تنتجان مطلقة وصفية لوجوب تباين الوصفين ولكن بشرط ان يكون الكبرى هى العرفية و مثاله أن تقول على تقدير كون الكتاب جالسين ما داموا كاتبين و خلوا الجالسين عن الكتابة فى بعض اوقات جلوسهم، الجالس قد لا يحرك يده فى بعض اوقات جلوسه و الكاتب يحركها فى جميع اوقات كتابته ينتج: ان الجالس قد لا يكون كاتباً فى جميع اوقات جلوسه، و اما ان قلنا المقدمتين فلا ينتج ان الكاتب قد لا يكون جالساً فى جميع اوقات كتابته، و بيان ذلك ان الوصف الذى قد يجتمع مع ما ينافى وصفاً آخر و قد يخلو عما يلزم وصف آخر فإنه قد يخلو عن ذلك الوصف الآخر ضرورة.

اما الذى يستلزمه ما قد يلخو عن الوصف الآخر او ينافى ما قد يجتمع معه، فليس كذلك لاحتمال استلزامه الوصف الآخر، مع جواز انفكاك لازمه الاول عنه او اجتماع منافية به.

و اعلم ان هذا التفصيل انما هو من باب اختلاط المطلقات المختلفة و قد استثناء الشيخ من باب الاختلاط المطلقة والامكان، فهذا شرح ما فى الكتاب فى هذا الاختلاط. و اعم ان الشيخ ذهب فى هذا البيان مذهب الجمهور، و الحق يقتضى ان المختلط من الممكن و المشروط بالوصف ينتج بشرطين: احدهما وقوع المشروط بالوصف فى كبرى القياس<sup>١</sup> كما اذا قلنا كل انسان متحرك بالامكان و لا شيء من الثائم بمتحرك مادام نائماً

١ - قوله: «وقوع المشروطة بالوصف فى كبرى القياس»، اذا كانت المشروطة كبرى انتجت اما اذا كانت سالبة، فلان الصغرى يقتضى جواز انصاف الاصغر بالاوسط و هو منافي الاكبر و اذا امكن انصاف الشيء باحد المتنافيين، امكن سلب المنافى الآخر عنه، فيمكن سلب الاكبر عن الاصغر، و اما اذا كانت موجبة، فلان الاوسط لازم للاكبر و هو ممكن الزوال عن الاصغر و امكان زوال اللازم، ملزوم لامكان زوال الملزوم، فيمكن زوال الاكبر عن الاصغر. و ان كانت المشروطة صغرى لم ينتج، اما الموجبة فلان وصف الاصغر، ملزوم الاوسط و هو ممكن الزوال عن الاكبر و امكان زوال اللازم عن الشيء و ان استلزم امكان زوال الملزوم عنه، الا ان الملزوم هو وصف الاصغر فاللازم امكان زوال الاكبر عن وصف الاصغر و لا يلزم منه امكان زوال الاكبر عن ذات الاصغر، و اما السالبة فلان وصف الاصغر، منافي للاوسط و هو ممكن الاجتماع مع

فأنه لا يُنتج لا شيء من الانسان بنائم بالامكان، لأن الصغرى تقتضى جواز اتّصاف الاصغر بما ينافى الاكبر فيلزم من جواز خلوه عنه عند الاتّصاف بما يُنافيه وكذلك اذا قلنا: لا شيء من الانسان يساكن بالامكان و كُلّ نائم ساكن مادام نائماً لأن الصغرى تقتضى جواز خلوه الاصغر مما يلزم الاكبر، فيلزم منه جواز خلوه عنه فانّ الملزوم يرتفع عند ارتفاع اللازم، امّا اذا وقعت المشروطة بالوصف فى الصغرى فأنه لا يُنتج لانه نقول: كُلّ كاتب يقظان، مادام كاتباً ولا شيء من الانسان ييقظان بالامكان.

وكذلك نقول: لا شيء من الكاتب بنائم، مادام كاتباً و كُلّ انسان نائم بالامكان ولا ينتجان سلب الانسان عن الكاتب، وذلك لأنّ المُستلزم يمكن ان يخلو عنه الاكبر، او المنافى لما يمكن ان يجتمع مع الاكبر منه وهو وصل الاصغر لا ذاته وتعاند الاوصاف لا يقتضى تعاند الموصوف بها والشّرط الآخر ان تكون الجهتان بحيث لا يمكن اجتماعهما على الصدق<sup>١</sup> اى يكون بازاء الممكن ما يكون الحكم فيه بحسب الوصف ضرورياً و بازاء المطلق ما يكون الحكم فيه بحسب الوصف، امّا دائماً او ضرورياً، فأنه قد يمكن اجتماع الممكن والعرفى، على الصدق حتّى يكون دائماً بحسب الوصف من غير ضرورة

الاكبر وامكان اجتماع احد المتنافيين مع الشئ يقتضى امكان عدم اجتماع مُنافى الآخر معه لكن المُنافى هو وصف الاصغر والمنافاة مع الوصف لا تستلزم المنافاة مع الذات. وتتبع الامثلة المذكورة بيّن جميع ما ذكرناه، م.

١ - قوله: «و الشّرط الآخر ان تكون الجهتان بحيث لا يمكن اجتماعهما على الصدق»، المراد من هذا، ما صرح به وهو انّ احدى المقدمتين ممكنة والآخرى ضرورية بحسب الوصف، بأنّ الضرورية بحسب الوصف، من حيث أنّها ضرورية تبين الامكان، و امّا قوله: «و بازاء المطلق ما يكون»، فهو تمثيل، اى يشترط فى خلط المطلق بالوصفى، ان يكون بازاء المُطلق الدائى بحسب الوصف و أمّا فالبحت واقع فى شروط خلط الممكن، لا فى خلط المطلق.

و قوله: «فأنه قد يمكن اجتماع الممكن والعرفى»، دليل على وجوب اختلاف المقدمتين بالضرورة والامكان وأنهما لو اختلفا بالامكان والدوام لم يلزم تبين الطرفين لجواز ان يكون محمول ثابتاً لشيء بالامكان وسلوب عنه دائماً بحسب الوصف، فيحصل الاختلاط ههنا من ممكن وعرفى، ولا ينتج مباينة الشئ لنفسه كقولنا: الزنجى ابيض بالامكان ولا شيء من الزنجى بابيض مادام زنجياً فلا ينتج الزنجى ليس بزنجى بالامكان، م.

و لا يلزم من ذلك تباين اصلاً و الفاضل الشارح قد حقق الاول من هذين الشرطين و لم يذكر الثانى فاذا حصل هذان الشرطان فقد انتج المختلط من الممكن و المطلق المنعكس و غير المنعكس سواء كانت المطلقة المنعكسة موجبة او سالبة، و سواء تيسر بيانه بالرد الى الشكل الاول او بالخلف، او لم يستبشر بشيء من ذلك، و هذا مما لم يذكره الشيخ.

**و اقول:** ايضاً اذا كانت الكبرى وجودية عُرْفِيَّة فأنها تُنتج مطلقة عامة سالبة مع اى صغرى اتفقت، و ذلك لان النتيجة الدائمة الموجبة، تناقض هذه الكبرى، بمثل ما مر فى الشكل الاول، فاذن يصدق معها نقيضها ابداً.

مثاله اذا لم يمكن ان يصدق قولنا: بعض «ج»، «ا» دائماً، مع قولنا: كل «ا»، «ب» او لا شيء من «ا»، «ب» مادام «ا» لا دائماً. فمن الواجب ان يصدق ابداً مع نقيضه و هو قولنا: لا شيء من «ج»، «ا» مطلقاً و هذا مما لم يذكره احد منهم.

**قوله:** «و يجب ان نقيس على هذا خلط الضرورة بغيره اذا كان على هذا الصور»<sup>١</sup>.

١ - قوله: «اذا كان على هذه الصور»، لا فائدة لهد القيد لان الضرورية تنتج مع جميع القضايا سواء كانت موجبة او سالبة، صغرى او كبرى بالخلف، و اختلاط الضرورية مع غير الضرورية، تنتج اتفقتا فى الكيف او اختلفتا لان الوسط منسوب الى احد طرفى النتيجة بالضرورة الى الآخر لا بالضرورة فيكون بين الطرفين مبانة فتصدق السالبة. فانه اذا كان «ج»، «ب» لا بالضرورة و الى الآخر لا بالضرورة، فيكون بين الطرفين مبانة فتصدق السالبة، فانه اذا كان «ج»، «ب» لا بالضرورة و «ا»، «ب» الضرورة لم يكن «ج» لا بالضرورة و عن «ا» بالضرورة لا يكون «ج» داخلاً فى «ا» بالفعل يصدق ان «ج» ليس «ب» بالضرورة هذا خلف.

لا يقال: اذا لم يكن «ج» داخلاً فى «ا» بالفعل يصدق انه «ج» ليس «ا» دائماً، فالنتيجة سالبة دائمة لا ضرورية، لاننا نقول: النتيجة سالبة ضرورية فانه لو لم يصدق، صدقت موجبة ممكنة مع الكبرى، على هيئة الشكل الاول و ينتج ما يُنافى الصغرى، و لا خفاء فى ان هذا يطرد فيما اذا كان احدى المقدمتين دائمة و الأخرى لا دائمة، فلهذا قال: حينئذ يصير الضروب المنتجة من هذا الاختلاط و ما يجرى مجراه، اى الدوام و اللادوام ثمانية، لانه سقط من هذه الاختلاطات شرط الاختلاف فى الكيفية فلم يبق شرط الكلية الكبرى و يسقط باعتباره من الضروب الممكنة الانقعاد ثمانية فبقى ثمانية نتيجة. و هذه زيادة قياسات غفل عنه الجمهور. و اعلم ان هذه

اى اذا كانت السالبة ضرورية و الموجبة غير ضرورية فانه يُنتج و يبين بالعكس و الخلف كما مرّ فى المطلقة المُعكسة، و اما اذا كانت الموجبة ضرورية و السالبة غير ضرورية، فانه ينتج ايضاً و لكن يبين بالخلف دون العكس.

قوله : «بعد ان تعلم انّ فى هذا الخلط زيادة قياسات و ذلك انه اذا كان التأليف من ممكن صرف و ضرورى او من وجودى صرف و ضرورى و الكبرى كلية ثم القياس سواء كانتا موجبتين معاً او سالبتين معاً فضلاً عن المختلفتين، اما اذا اختلفتا و الكبرى كلية فتعلمه مما علمت، و اما اذا اتفقتا فانت تعلم انه اذا كان «ج» بحيث انا يصدق «ب» على كلاً بايجاب غير ضرورى و كان «ب» على كلّ ما هو «ج» غير ضرورى او المفروض من «ج» غير ضرورى و كان «ا» بخلافه عند ما كان كلّ ما هو «ا» فان «ب» ضرورى عليه انّ طبيعة «ج» او المفروض منه مبانة لطبيعة «ا» لا يدخل احدهما فى الأخرى، و لا يمكن ذلك سواء كان بعد هذا الاختلاف اتفاق فى الكفية الایجابية او الكيفية السلبية<sup>١</sup> و يعلم ان النتيجة دائماً يكون ضرورة السلب و هذا مما غفلوا عنه».

**القول:** معناه انّ الضرورى اذ اختلط بغير الضرورى افاد التباين الذاتى بين حدّى المطلوب و انتج الضرورى السالب و ان اتفقت المقدّمتان فى الكيف فضلاً عن ان يختلفا فيه، اما على تقدير الاختلاف للبيانات المذكورة و اما على تقدير الاتفاق فلانك تعلم انه اذا كان «ج» الاصغر، بحيث يصدق «ب» الاوسط على كلاً بايجاب غير ضرورى او سلب غير ضرورى حتّى يكون الحكم بـ«ب» على كل «ج» لا بالضرورة او على المفروض من «ج» يعنى على بعضه لا بالضرورة و كان الاكبر بخلافه، اى يكون الحكم بـ«ب» على كل «ا» بالضرورة، فانما يكون كل «ج» او بعضه المفروض منه مباناً للاكبر، الذى هو «ا» بالضرورة لا يدخل احدهما فى الآخر و لا يمكن ذلك ذلك حتّى يكون لا

القياسات انما انتجت بواسطة اللا ضرورة فى احدى المقدّمتين و لا مدخل لایجابها و سلبها فى الانتاج، و اللا ضرورة ممكنة عامّة فيرجع القياس الى اختلاط الضرورية و الممكنة المخالفة لها فى الكيف، فهذه القياسات ليست ممّا غفل عنها الجمهور، بل داخلّة فيما ضبطوه، م.

١ - و كذلك البعض من «ج» المخالف «لا» فى ذلك اذا كانت الصغرى جزئية، خ.

شى من «ج»، «ا» او ليس بعض «ج»، «ا» بالضرورة و هو النتيجة سواء كان لحكمان الاولان ايجابيين كما فى قولنا: كُلُّ انسان او بعض الحيوانات متحركٌ لا بالضرورة و كُلُّ فلکٍ متحركٌ بالضرورة و لا شىء من الفلك بساكن بالضرورة فانها ينتجان: لا شىء من الناس او ليس بعض الحيوانات بفلك بالضرورة و على هذا التقدير يصير الضروب المنتجة من هذا الاختلاط و ما يجرى مجراه ثمانية و هو معنى قوله: «بعد ان تعلم فى هذا المخلط زيادة قياسات» و هذا ما غفل الجمهور عنه.

### \* اشارة الى الشكل الثالث \*

قوله: «الشرط فى كون قرائن هذا الشكل منتجة ان يكون الصغرى موجبة او فى حكمها كما علمت و فيها كلّى ايهما كان و انت تعلم ان قرائنه حينئذ تكون ستة، لكن الستة تشترك فى ان نتيجتها اما تجب جزئية و لا يجب فيها<sup>١</sup>، كلّى فانك اذا قلت: كُلُّ انسان حيوان و كُلُّ انسان ناطق، لم يلزم ان يكون كُلُّ حيوان ناطق و لزم ان يكون بعضه ناطقاً بان ينعكس الصغرى».

اقول: لهذا الشكل ايضاً فى الانتاج شرطان<sup>٢</sup> احدهما كون الصغرى موجبةً او فى حكم الموجبة اى: تكون سالبة يلزمها موجبة - كما مرّ فى الشكل الاول - و ذلك لان الاصغر اذا كان مُلاقياً للاوسط بالايجاب، كان حكم القدر الذى لاقى الاوسط منه حكم الاوسط فى ملاقاته الاكبر و مباينته و اما اذا كان مبايناً للاوسط بالسلب كالفرس مثلاً للانسان فلا نعلم ان الاكبر المحمول على الاوسط، هل يلاقيه كالحَيوان او يباينه كالتناطق

١ - «منها»، خ ل.

٢ - قوله: «لهذا الشكل ايضاً فى الانتاج شرطان»، لما كان الاصغر و الاكبر فى هذا الشكل محمولين على شىء واحد و هو الاوسط فقد التقيا فيه و ذلك يقتضى حمل الاكبر على الاصغر لكن بشرطين احدهما ان يثبت الاصغر لكل الوسط او لبعضه حتى يكون حكم القدر الذى لاقى الوسط منه حكم الاوسط بالاكبر فانه لو كان مسلوباً عنه كان مبايناً له فلا يعلم ان حكمه حكم الاوسط بالاكبر او لا، و الثانى كلية احدى المقدمتين اذا لو كانتا جزئيتين لا يلزم تلاقيهما فى الاوسط، م.

وكذلك المسلوب عنه كالصَّهال تارة والحجرُ أخرى.

و الشرط الثاني، ان يكون احدى المقدّمتين كليةً و ذلك لكى يتّحد مورد الحكمين من الوسط و يتعدّى الحكم بالاكبر الى الاصغر، فأنهما ان كانتا جزئيتين فقد احتمل ان يختلف المحكوم عليه من الاوسط فى المقدّمتين، كما نقول: بعض الحيوان انسان، او بعضه فرس، او لا يختلف كقولنا: بعضه انسان و بعضه ماش، و هذان الشرطان لا يجتمعان ألا فى ستّ قرائن من الستة عشر الممكنة و ذلك لانّ الصغرى الموجبة الكلية تقتزن بكلّ واحدٍ من المحصورات الاربع و الموجبة الجزئية تقتزن بالكليتين منها، فيكون جميعها ستة و لا ينتج الجزئية و ذلك لانّ الاصغر المحمول على الوسط، يحتمل ان يكون اعمّ منه، كالحیوان على الانسان و حينئذٍ لا يكون ملاقة الاكبر كناطق و لا مباينة كالفرس، ألاّ للقدر الذى كان ملاقياً منه للاوسط، و قياسات هذا الشكل، ليست بكاملة و لذلك قال الشيخ: «و لزم ان يكون بعضه ناطقاً بان يعكس الصغرى»، لانه يصير حينئذٍ بالارتداد الى الشكل الاول كاملاً بيناً.

قوله : «فاجعل هذا معياراً فى المركبات من الكليتين، و اما اذا كان الكبرى جزئية لم ينفعك عكس الصغرى لانها اذا عكست، صارت جزئية فاذا قرنت به الأخرى كان الاقتران من جزئيتين فلم ينتج، بل يجب ان يعكس الكبرى ثم النتيجة كما علمت».

اى اجعل عكس الصغرى معياراً للرد الى الشكل الاول، فانّ هذا الشكل انما يخالف الاول بوضع الحدود فى الصغرى، كما انّ الثانى خالفه بوضع الحدود فى الكبرى، فكُلّما كانت الكبرى كلية فى هذا الشكل و عكست الصغرى، ارتدّ الاقتران الى الاول، و لو انّ الشيخ قال: فاجعل هذا معياراً فيما كانت كُبراه كلية، لكان اصوب من قوله: «فى المركبات من كليتين»، و اما اذا كانت الكبرى جزئية، فلا يفيد عكس الصغرى، لانها تنعكس جزئية و لا قياس عن جزئيتين بل ينبغى ان يعكس الكبرى و يجعلها صغرى حتّى يرتدّ الى الاول ثم يعكس النتيجة مثاله كلّ «ب»، «ج» و بعض «ب»، «ا» فبعض «ج»، «ا» لانّ الكبرى تنعكس الى بعض «ا»، «ب» و ينتج مع الصغرى على هيئة الضرب الثالث من الشكل الاول بعض «ا»، «ج» و ينعكس الى بعض «ج»، «ا»



قوله: «واعلم ان العبرة في الجهة المُحَفَظَة و هي التي يتعيّن في الشّكل الأوّل فيها على قياس ما اوردناه أنّها هي للكبرى أمّا فيما يتبيّن بعكس صُغْراه فذلك ظاهر و أمّا فيما يتبيّن بعكس الكبرى، فيتبيّن ذلك بالافتراض بان يفرض بعض «ب» الذي هو «ا» حتّى يكون «ت» «د» فيكون كلّ «د» «ا» فنقول حينئذٍ كلّ «د» «ب» وكلّ «ب» «ج» فكلّ «د» «ا» فيُنتج بعض «ج» «ا» و الجهة ما يوجبه جهة قولنا كلّ «د» «ا» الذي هو جهة بعض «ب» «ا».

**اقول:** جهاتُ المقدّمات، قد تبقى في نتائجها كما هي وقد لا تبقى، و الباقية قد تكون بالاتّفاق وقد لا تكون، و ما بالاتّفاق كما في نتيجة الاقتران من مُمكنة و مُطلقة عامّتين في الشّكل الأوّل فإنّها إنّما توافق الصّغرى لا لكون الصّغرى ممكنة عامّة، فإنّها لو كانت ممكنة خاصّة، لكانت النتيجة ايضاً عامّة، بل بالاتّفاق، و ما ليس بالاتّفاق كما في نتيجة الاقتران، بل لانّ الكبرى موجهة بتلك الجهة، و الجهة المُحَفَظَة هي الشّكل الأوّل ان تكون تابعة لكُبراه، فإنّه في اقترانات هذا الشّكل على قياس ما اوردناه هناك إنّما يكون الكبرى، أمّا فيما تبين بعكس صُغْراه فظاهر، و أمّا فيما تبين نفس الانتاج بعكس الكبرى، فلا يمكن بيان جهة النتيجة لانه إنّما يتمّ بعكس النتيجة، و الجهة ربما لا تبقى بعد العكس محفوظة، فيبين ذلك بالافتراض اى يبين انّ النتيجة كالكبرى بالافتراض و ذلك لا يكون ممّا ينتج إلّا في ضربٍ واحدٍ هو قولنا: كلّ «ب» «ج» و بعض «ب» «ا» و ذلك بانّ نعين البعض من «ب» الذي هو «ا» بالفرض و نسميه «د» فيحصل منه قضيتان احديهما كلّ «د» «ب» و الثانية كلّ «د» «ا» و الاولى تشتمل على اسمين مترادفين كما ذكرنا و الثانية هي الكبرى بعينها و جهتها تلك الجهة إلّا أنّهما صارت كليّة، ثمّ نضيف الاولى الى صغرى القياس، فينتج على هيئة الشّكل الأوّل كلّ «د» «ج» و يكون الجهة جهة صغرى القياس بعينها، ثمّ نضيف هذه النتيجة الى القضية الثانية، ليحصل الضرب الأوّل من هذا الشّكل و تنتج تابعة.

قوله: «و الذين يجعلون الحكم لجهة الصّغرى، فإنّهم يحسبون انّ الصّغرى، يصيرُ

كبرى عند عكس الكبرى فيكون الحكم لجهتها ثمّ يعكس<sup>١</sup> الجهة بعد العكس جهة الاصل واما يغلطون بسبب أنهم يحسبون انّ العكس يحفظ الجهات و انت قد علمت خطاهم».

**اقول:** الظاهريون من المنطقيين، يجعلون جهة نتيجة الاقتران من كُليّتين موجبتين تابعة للاشرف منهما، وذلك بعكس الاخسّ والردّ الى الشّكل الاول، ثمّ ان وقع الاحتياج الى عكس النتيجة عكسوها، فكانوا يرون انّ العكس يحفظ الجهة، وان كانت احدى المُقدّمات سالبة جعلوا النتيجة تابعة لها لان السالبة لا تكون في الاول الّا الكبرى، وان كانت الكبرى جزئية، كما في هذا الضرب الذي يتكلّم فيه جعلوها تابعة للصغرى لانّ الجزئية لا تصيرُ كبرى الاول، وذلك لاعتقادهم انّ الجهة في الشّكل الاول للكبرى، والشيوخ ردّ عليهم في هذا الموضع، بأنّ هذا البيان يحتاج الى عكس النتيجة، والعكس ربّما لا يحفظ الجهات كما بيناه.

قوله: «و قد بقي ما لا يتبيّن بالعكس وذلك حيث يكون الكبرى جزئية سالبة فانّها لا يعكس و صغراها يعكس جزئية فلا يفترن منها<sup>٢</sup> بل اّمّا تبين بطريق الخلف او بطريق الافتراض، اما طريق الخلف فبان تقول انه ان لم يكن ليس بعض «ج»، «ا» فكلّ «ج» «ا» و كان كلّ «ب»، «ج» فكلّ «ب»، «ا» وكان ليس كلّ «ب»، «ا» هذا خلف، واما طريق الافتراض فبان تقول: ليكن البعض الذي هو «ب» وليس «ا» هو «د» فيكون لا شيء من «د»، «ا» ثمّ تتمّ انت من نفسك واعتبر في الجهات، ما يوجبه الكبرى ايضاً».

قد تبين خمسة ضروب من السّنة المذكورة بالعكس و قلب المُقدّمات و بقي ضرب واحد و هو الذي صغراه موجبة كلية و كبراه سالبة جزئية و هو لا يمكن ان يبين بذلك لانّ الصغرى تنعكس جزئية، فيصيرُ الاقتران من جزئيتين و الكبرى لا تنعكس، فينبغي ان يبين بالخلف او الافتراض، اما الخلف فكما ذكره، و قد يُمكن ان يتبين به سائر الضروب ايضاً و هو باقتران الصغرى بنقيض النتيجة ابدأ لينتج ما يضادّ او يناقض الكبرى فيظهر الخلف، و الافتراض هو الذي ذكر بعضه و احوال باقيه على ما مضى، و اعتبار الجهة

بالكبرى، كما مرّ.

قوله: «فيكون قرائنه اذن ستة:

- (أ). من كليّتين موجبتين
  - (ب). من موجبتين و الصغرى جزئية
  - (ج). من موجبتين و الكبرى جزئية
  - (د). من كليّتين و الكبرى سالبة
  - (هـ). من جزئية موجبة و كليّة سالبة كبرى
  - (و). من كليّة موجبة صغرى و جزئية سالبة كبرى
- و هذه تورد خامسة.»

**اقول:** لما فرغ من بيان احكام هذا الشّكل، عدّ ضروبه و الترتيب الّذى ذكره، هو بحسب تقديم الايجاب على السّلب و ليس بمشهور و من يعتبر تقديم الكليّة ايضاً على الجزئية يجعل ثانى الضّروب ما جعله الشيخ رابعها و هو الاشهر.

و اعلم انّ هذا الشّكل لا يخالف الشّكل الاول ألاّ فى حُكْمين احدهما انّ الصّغرى الضّروريّة لا تناقض الكُبرى العُرفيّة الوجوديّة ههنا، فانّا نقول: كلّ كاتب بالضرّورة انسان و كلّ كاتب يقظان لا دائماً بل مادام كاتباً.

و الثّانى انّ العُرفيّتين لا تنتجان عرفيّةً، بل مُطلقة و صفيّة كما نقول: كلّ كاتب يقظان و مُباشر القلم، مادام كاتباً و لا نقول: بعض اليقظان يُباشر القلم، مادام يقظاناً، بل فى بعض اوقات يقظته و قد اتينا على بيان ما اشتمل عليه الكتاب من احكام المُختلطات فى الاشكال الثلاثة و اضعنا اليه ما امكن ان يضاف اليها ممّا ليس فيه و لم نتعرّض للشّكل الرّابع لانه ليس بمذكور فى الكتاب و الاستقصاء التامّ فى هذه المباحث، يستدعى كلاماً ابسط من هذا و هو يليق بموضع لا يلتزم فيه مشايعة كلام آخر.

## النهج الثامن فى القياسات الشرطية و فى قوابع القياس

### \* اشارة الى اقترانات الشرطيات \*

«أما سندكر بعض هذه و نخلّى عما ليس قريباً من الطّبع منها بعد استيفائنا جميع ذلك فى كتاب «الشفاء» و غيره.»

افرد سائر لاقترايات اما ان تكون مؤلفة من المتّصلات، او من المنفصلات او منهما معاً، او من المتّصلات و الحمليات، او من المنفصلات و الحمليات.

و الشيخ لما اقتصر فى هذا الكتاب، على ايراد البعض ممّا هو قريب من الطّبع، لم يورد المؤلفة من المنفصلات و لا من المتّصلات و و المنفصلات لأن جميعها بعيدة عن الطّبع، و ابتداء بالمؤلفة من المتّصلات. فنقول قبل الشروع فى ذلك:

المتّصلات كما قلنا، اما لزومية و اما اتّفاقية، و اللزومية اما فى نفس الامر و بحسب الطّبع و اما بحسب اللفظ و الوضع، و الاول كقولنا: ان كانت الشمس طالعة، فالتّهار موجود، و الثانى كقولنا: ان كان الاثنان فرداً، فهو عدد، فانّ هذه القضية، ليست بحقّة من حيث اشتمالها على وضع كاذب، و هى حقّة من حيث لزوم اللفظ بحسب ذلك الوضع، و التناقض فيها انما يكون بحسب الاختلاف فى الكمّ و الكيف، كما فى الحمليات و بحسب اعتبار احوالها فى اللزوم الاتّفاق فالاستصحابية الشّاملة للزوم الصادق المقدّم و الاتّفاق تتناقض اذا تخالفت فيهما و ذلك لانّ الكليّة الموجبة منها، تُفيد الدّائمة و الكليّة السّالبة تُفيد عدم المُصاحبة على الدّوام، و الجزئية تُفيد المُصاحبة او عدمها فى وقت من الاوقاف و تصدق مع الكليّة الموافقة لها فى الكيف فالاستصحابية الجزئية الايجابية، تصدق مع المُصاحبتين الدّائمة و اللدائمة و هى مُناقضة للسّلبية الكليّة، و الاستصحابية الجزئية السّالبة تصدق مع المُصاحبتين الدّائم و اللدائم و هى مُناقضة للايجابية الكليّة، و اما اللزومية فيُناقضها الاحتمالية المُخالفة الشّاملة للزوم المُخالف و امكان الطّرفين لانّ

اللزوم ههنا يُشبه الضرورة في الحملّيات والاحتمال يُشبه الامكان الاعم و هي سالبة للزوم، لا لازمة السلب و تُسمّى بالسّالبة للزومية، و اما الاتّفاقية المُحصنة فيناقضها ما يكون حينئذٍ، اما للزومية الموافقة او الاستصحابية المُخالفة على الوجه المذكور فيما مرّ و هي سالبة الاتّفاق و يسمّى به «السّالبة الاتّفاقية».

و اما العكس فيها، فاللزومية السّالبة الكلّية تنعكس كنفسها على قياس للضروريات، لانه لو جاز استلزام تاليه لمقدّمة في حال يمتنع انفكاك مقدّمه عن تاليه في تلك الحال و انهزام حكم الاصل، و الاتّفاقية السّالبة الكلّية لا تنعكس اذا اشترط فيه صدق المقدّم، كما في الموجبة و ذلك لانّا نقول: ليس البتّة اذا كان البياض مفرّقاً للبصر، فالاضداد مُجمّعة و لا يمكن ان يقال: ليس لبتّة اذا كانت الاضداد مجتمعة، فالبياض كذا لانّ وضع المقدّم، يمتنع و ينعكس اذا لم يشترط ذلك فيه و يُقاس الاستصحابية عليها.

و اما الموجبات، فجميعها ينعكس جزئية استصحابية و الّا لصدقت الكلّية السّالبة و تنعكس كنفسها على الوجه المذكور، فيكون العكس اما مُضادّاً او مُناقضاً للاصل، فيلزم الخُلف، و السّوالب الجزئية لا تنعكس لانّا نقول: قد لا يكون اذا كان زيدٌ يحرك يده، فهو كاتب و لا يمكن ان يقال: قد لا يمكن ان يكون اذا كان زيدٌ كاتباً، فهو يحرك يده، و اما المُنفصلات، فقد تناقض بشرط الاختلاف في الكيف و الكمّ و ارتفاع العناد في نقايضها، ايّ عنادٍ كان و لا مدخل للعكس فيها لانّ اجزائها، رُبما تكون اكثر من اثنين و لانّها لا تتماز بالطّبع.

فهذا ما اردنا تقديمه و هو بيان ما اشار اليه الشيخ، في التّهج الثّالث بقوله: «و يجب عليك ان تجري امر المتّصل و المتّصل في الحصر و الاهمال و التّناقض و العكس مجرى الحملّيات» و نرجع الى الشّرح:

قوله: «و نقول: انّ المتّصلات قد يتألّف منها اشكال ثلاثة<sup>١</sup> كاشكال الحملّيات و

١ - قوله: «انّ المتّصلات قد يتألّف منها اشكال ثلاثة»، لانه لا بدّ من اشتراكهما في جزء و هو الاوسط، فاما ان يكون تالياً في الصّغرى مقدّماً في الكبرى و هو الشّكل الاول او بالعكس و هو الشّكل الرابع، و اما يكون تالياً فيهما و هو الشّكل الثّاني، و اما ان يكون مقدّماً فيهما و هو

بشترك في تالي او مقدّم و يفرق في نال او مقدّم، كما كانت في الحملّيات يشترك في موضوع او محمول و يفرق في موضوع او محمول و الاحكام تلك الاحكام.»  
 مثال الشكل الاول، كلّما كان «ا»، «ب» فـ«ج»، «د» و كلّما كان «ج»، «د» فـ«ه» «ز» ينتج: كلّما كان «ا»، «ب» فـ«ه»، «ز» و مثال الشكل الثاني، كلّما كان «ا»، «ب» فـ«ج»، «د» و ليس البتّة اذا كان «ه»، «ز» فـ«ج»، «د» ينتج فليس البتّة اذا كان «ا»، «ب» فـ«ه»، «ز» و يبيّن اما بالعكس او بالخلف على ما تقدّم، و يبيّن الضرب الاخير منه بالافتراض و هو ان يعيّن الحال الذي يكون فيها «ا»، «ب» و ليس «ج»، «د» وليكن هو عند ما يكون «ح»، «ط»، فيحصل منه قضيتان احدهما ليس البتّة اذا كان «ح»، «ط» فـ«ج»، «د» و الثانية قد يكون اذا كان «ا»، «ب» فـ«ح»، «ط» و يؤلف القياسات المذكورات منهما على حسب ما مرّ.

و مثال الشكل الثالث كلّما كان «ج»، «د» فـ«ا»، «ب» و كلّما كان «ج»، «د» فـ«ه»، «ز» فقد يكون اذا كان «ا»، «ب» فـ«ه»، «ز» و البيان بالعكس و الخلف و الافتراض شبيه ما تقدّم، و غير اللزوميات قلّما يقع في التأليف لانّها لا تفيّد في الاكثر بالاقتران علماً مكتسباً، و اللزوميات اللفظية<sup>١</sup> لا تستعمل ألاً في الالتزامات الجدلية او الخلف كما يقال، على من زعم ان الاثنين فرداً، كلّما كان الاثنين فرداً فهو عدد و كلّما كان الاثنين عدداً، فهو زوج و كلّما كان الاثنين فرداً، فهو زوج، فانّها لا تفيّد سوى الالتزام او التقض.  
 و اعترض على القول بانتاج هذا الصنف<sup>٢</sup> بجواز عدم اجتماع مقدّم الصغرى و ملازمة

الشكل الثالث. و الشرايط المعتبرة في كلّ شكل، كما في الحملّيات، م.

١ - قوله: «و اللزوميات اللفظية»، جواب سؤال و هو ان الضرب الاول من الشكل الاول، الذي هو اكمل القياسات الشرطية، ليس بمنتج، لانّها يصدق قوله: كلّما كان الاثنين فرداً كان عدداً و كلّما كان زوجاً و النتيجة لما كان الاثنين فرداً كان زوجاً و هي كاذبة. الجواب ان الصغرى كاذبة في نفسها صادقة بحسب الالتزام، فالنتيجة الزامية.

٢ - قوله: «و اعترض بانتاج هذا الصنف»، و هي الشرطية الزامية التي مقدّمها، غير واقع و الاعتراض منع التقدير. فاجاب بان الشرط في الانتاج، صدق المقدّمين لا بقاء صدق الكبرى على تقدير تقدّم الصغرى فحيث صدق المقدّمتان، كان صدق النتيجة لازماً، م.

الكبرى على تقدير واحد، كما فى المثال وأجيب عنه بأن اجتماعهما على الصدق ليس بشرط فى انعقاد القياس من المتصلات.

قوله: «وقد يقع الشركة بين حملية ومفصلة، مثل قولك: الاثنان عدد وكل عدد، اما زوج اما فرد واستخراج الاحكام فى هذا مما سلف سهل، وكذلك قد يشترك مفصلة مع حمليات مثل قولك فى هذا المعنى: وليكن «ا» اما ان يكون «ب» واما ان يكون «ج» واما ان يكون «د»، وكل «ب» و«ج» و«د» فهو «ه» فكل «ا» هو «ه» واستخراج الاحكام فى هذا ايضا مما سلف سهل.»

هذا التأليف ان لم يكن الشركة فيه للحملية مع جميع اجزاء المفصلة، فلا يكون قريباً من الطبع و اذا كان كذلك، فالحملية قد تقع صغرى وقد تقع كبرى، والاوّل ان كان على هيئة الشكل الاوّل فينبغى ان يكون الحملية موجبة والمفصلة موجبة كلية، غير مائعة الجمع او سالبة كلية الاجزاء ويكون المنتج اربعة ضروب، مثال الاوّل: كل «ا»، «ب» و دائماً كل «ب» اما «د» ينتج مفصلة كلية موجبة الاجزاء وهى دائماً كل «ا» اما «ج»، «د» ومثال الثانى كل «ا»، «ب» ولا شىء من «ب»، اما «ج» واما «د» ينتج مفصلة كلية سالبة الاجزاء كليتها، وعليه يقاس الضربان الباقيان. وان كان على هيئة الشكل الثانى، فينبغى ان يكون المفصلة كلية موجبة اجزائها كلية مخالفة الكيف للصغرى وينتج مفصلة موجبة سالبة الاجزاء كقولنا فى الضرب الاوّل: كل «ج»، «ب» و دائماً اما لا شىء من «ا»، «ب» واما لا شىء من «د»، «ب» فدايماً اما لا شىء من «ج»، «ا» واما لا شىء من «ج» «د»، والضرب الثانى لا شىء من «ج»، «ب» و دائماً اما كل «ا»، «ب» واما كل «د» «ب» فدايماً اما لا شىء من «ج»، «ا» واما لا شىء من «ج»، «د» وعلى هذا القياس، واما على هيئة الشكل الثالث فعلى قياسهما كقولنا: كل «ا»، «ب» و دائماً كل «ا» اما «ج» واما «د» فينتج بعض «ب»، اما «ج» واما «د» واما اذا كانت الحملية كبرى، ينبغى ان يكون عددها عدد اجزاء الانفصال، وحينئذٍ اما ان تكون مشتركة فى المحمول او لا تكون، فان كانت وكانت اجزاء المفصلة مشتركة فى الموضوع، فهى تنتج فى الشكلىين الاولين حملية ويكون التأليف فى قوة التأليف من الحمليات ويتعقد على هيئة الاشكال الثلاثة، مثال الضرب الاوّل من الشكل الاوّل كل «ا» اما «ب» واما «ج» وكل «ب»، «ج»،

«د» فكلّ «ا»، «د»، و مثال الضرب الثانى: كلّ «ا» اما «ب» و اما «ج» و لا شىء من «ب» و لا من «ج»، «د» فلا شىء من «ا»، «د» و هذا هو الاستقراء التامّ المسمّى بالقياس المقسم. و مثال الضرب الاول من الشكل الثانى كلّ «ا» اما «ب» و اما «ج» و لا شىء من «د»، «ب» و «ب»، «ج» فلا شىء من «ا»، «د»، و الشكل الثالث بعيدٌ عن الطبع، لا ينتج مثل ذلك، و اما ان لم يكن الحملات مشتركة فى المحمول، فقد تُنتج منفصلة غير حقيقية كقولنا: دائماً كلّ «ا» اما «ب» و اما «ج» و كلّ «ب»، «د» و كلّ «ه» فداًئماً «ا» اما «د» و اما «ه»، و بيان هذا المباحث بالاستقصاء يستداعى كلاماً أبسط.

قوله: «و قد يقرن الشرطية المتصلة مع الحملية و اقرب ما يكون من ذلك الى الطبع ان يكون الحملية تشارك تالى المتصلة الموجبة على احد انحاء شركة الحملات، فيكون النتيجة متصلة مقدمها ذلك المقدم بعينه و تاليها نتيجة التأليف من المثال الذى كان مقترناً بالحملية. مثاله: انه ان كان «ا»، «ب» فكلّ «ج»، «د» و كلّ «د»، «ه»، يلزم منه انه ان كان «ا»، «ب» فكلّ «ج» و عليك ان تُعدّ سائر الاقسام مما علمته.»

الحملية فى هذه الاقترانات، اما ان تقع صغرى او كبرى، و على التقديرين تشارك المتصلة اما فى مقدمها او تاليها، فهذه اقترانات اربعة اثنان منها قريبان من الطبع: الاول ما اورده الشيخ و هو ان يكون الحملية كبرى و مشاركتها للمتصلة فى التالى و المتصلة موجبة و تنتج متصلة مقدمها ذلك المقدم بعينه و تاليها النتيجة التى تكون من اقتران التالى لو فرض منفرداً بالحملية مثال الضرب الاول من الشكل الاول ان كان «ا»، «ب» فكلّ «ج»، «د» و كلّ «د»، «ه».

فان كان «ا»، «ب» فكلّ «ج»، «ه» و مثال الضرب الاول من الشكل الثانى، ان كان «ا»، «ب» فكلّ «ج»، «د» و لا شىء من «ه» «د»، فان كان «ا»، «ب» فلا شىء من «ج»، «ه» و على هذا القياس، و انما اورد الشيخ هذا الاقتران لانّ قياس الخلف ينحل اليه على ما سيأتى، و الاقتران الثانى ان يكون الحملية صغرى و الاشتراك ايضاً فى التالى و المتصلة موجبة، كقولنا: كلّ «ج»، «ب» و ان كان «ه»، «ز» فكلّ «ب»، «ا» ينتج ان كان «ه»، «ز» فكلّ «ج»، «ا» و باقى الاقترانات بعيدٌ عن الطبع.



قوله: «و قد يقع مثل هذا التأليف بين متصلتين تشارك احديهما تالى الأخرى اذا كان ذلك التالى متصلاً ايضاً و يكون قياسه هذا القياس، و اما تميم القول فى الاقترايات الشرطية، فلا يليق المختصرات».

التأليفات المذكورة، قد كانت من الشرطيات المؤلفة من الحملات، اما الشرطيات المؤلفة من ساير القضايا، فقد يتقارن بحسب التأليف، و هذا النوع الذى اشار اليه الشيخ من ذلك القبيل و هو يكون من اقتران متصلتين اولاهما هى الصغرى مؤلفة من قضيتين احديهما و هى التالى متصلة و القضية الأخرى و هى الكبرى متصلة من حملتين و ينتجان متصلة كالصغرى، مثاله: ان كان «ا»، «ب» فكلما كان «ج»، «د» فله «ه»، «ز» و كلما كان «ه»، «ز» فـ «ج»، «ط» و ان كان «ا»، «ب» فكلما كان «ج»، «د»، فـ «ج»، «ط» و هذا الاقتران ايضاً يقع على اربعة انواع كالأذى يشابهه مما مر و يكون على قياسه، و أما اورد الشيخ هذا الصنف لان الخلف فى المتصلات الذى يبين به الاقتراعات المتصلة، أما تنحل اليه.

### \* اشارة الى قياس المساواة \*

«انه ربما عرف من احكام المقدمات اشياء يسقط و يبنى القياس على صورة مخالفة للقياس مثل قولهم «ج»، مساوٍ لـ «ب» و «ب» مساوٍ لـ «د» فـ «ج» مساوٍ لـ «د»، فقد اسقط عنه ان مساوى المساوى مساو، و عدل بالقياس عن وجهه من وجوب الشركة فى جميع الاوسط الى وقوع الشركة فى بعضه.

هذا قياس، له أشباه كثيرة، كما يشتمل على المماثلة و المشابهة و غيرهما و كقولنا: الانسان من النطفة و النطفة من العناصر، فالانسان من العناصر وكذلك الشئ فى الشئ فى الشئ و الشئ على الشئ على الشئ و ما يجرى مجراها و عين عسر الانحلال الى الحدود المرتبة فى القياس المنتج لهذه النتيجة.»

هذا قياس، له أشباه كثيرة، كما يشتمل على المماثلة و المشابهة و غيرهما و كقولنا: الانسان من النطفة و النطفة من العناصر، فالانسان من العناصر وكذلك الشئ فى الشئ و الشئ على الشئ و ما يجرى مجريهما و هو عسر الانحلال الى الحدود المرتبة فى القياس المنتج لهذه النتيجة، و ذلك لان الجزء من محمول الصغرى، جعل موضوعاً فى

الكبرى، فالأوسط ليس بمشترك، فهو معدول عن وجه الى وقوع الشركة فى بعض الاوسط ولذلك استحقّ لان يسمّى باسم ويجعل تحليله قانوناً يرجع اليه فى امثاله وهو يمكن ان يعدّ فى القياسات المفردة ويمكن ان يعدّ فى المركّبية وبيانه<sup>١</sup>: أن قولنا «ا» مساوٍ لـ«ب» قضية موضوعها «ا» ومحمولها مساوٍ لـ«ب». ولما كان مساوٍ لـ«ج» محمولاً على «ب» فى القضية الأخرى، امكن ان يقام مقامه كما ذكرناه فى النهج السابع. وحينئذ يصير قولنا: مساوٍ لمساوٍ لـ«ج» بدلاً عن قولنا: مساوٍ لـ«ب» وفى حكمه فان جعلنا وقوعهما فى القضية كاسمين مترادفين كأن قولنا: «ا» مساوٍ لـ«ب» وقولنا «ا» مساوٍ لمساوٍ لـ«ج» فى القوة قضية واحدة ونضيف الى الثانية التى هى فى قوة الأولى، قولنا: مساوٍ المساوئ لـ«ج» مساوٍ لـ«ج»، فينتج أن «ا» مساوٍ لـ«ج» ويكون هذا القياس بهذا الاعتبار مفرداً، وأما ان جعلناهما اسمين متبائنين: احدهما محمول على الآخر، حتّى لا يكون القضيتان المذكورتان فى القوة قضية واحدة، فالتألف من قولنا «ا» مساوٍ لـ«ب» والمساوئ لـ«ب»، مساوٍ لمساوٍ لـ«ج» لأن «ب» مساوٍ لـ«ج»، ينتج فـ«ا» مساوٍ لمساوٍ لـ«ج».

ثم نضيف اليها الكبرى المذكورة وهى قولنا: مساوئ المساوئ لـ«ج» مساوٍ لـ«ج»،

١ - قوله: فى قياس المساوات «و بيانه»، لما كان قياس المساوات، على هيئة مخالفة للقياس، اذ لا شركة فيه، فى تمام الوسط، حيث موضوع المقدمة الثانية جزء محمول الاولى، وذكر الشيخ أنّه اسقط فيه مقدّمة وهى أن مساوئ المساوئ، مساوٍ ولا بدّ ان يكون هذه المقدمة بحيث اذا انتظمت مع مقدّمتى القياس، يصير على هيئة القياس، اراد الشارح ان يبين وجه انتظام هذه المقدمة الساقطة، مع المقدّمتين بحيث يكون على هيئة القياس، و الاولى ان يوجه على صورة قياسين كما يقال «ج» مساوئ لـ«ب» وكلّ ما يساوئ لـ«ب» فهو مساوٍ لمساوئ «ا» لأن «ب» مساوٍ لـ«ا»، ينتج «ج» مساوٍ لمساوئ «ا» والمساوئ لمساوئ لـ«ا» مساوئ لـ«ا» ينتج «ج» مساوئ لـ«ا»، وأما التوجيه على صورة واحدة، فهو موقف على لفظين متخالفين بحسب المفهوم كاسمين مترادفين فليس بجيد. قال الامام: فى هذا القياس نوع اشكال وهو أنّه اذا كان «ج» مساوياً و «ب» ايضاً مساوياً لـ«ج» و مساوئ المساوئ مساوٍ، يلزم ان يكون «ج» مساوياً لنفسه وهو محال، لأنّ المساوات بعد المغايرة ويمكن ان يجاب عنه بأنّ المغايرة بحسب الاعتبار كافية، م.

يُنتج فـ«ا» مساو لـ«ج» وبهذا الاعتبار، يكونُ هذا القياس مُركَّباً من القياسين، فاذن كان قولنا: «ا» مساو لـ«ب» على التّقدير الاول في قوّة صُغرى القياس و على التّقدير الثّاني، صُغرى القياس الاول بعينها و قولنا: و«ب» مساو لـ«ج»، ليس بجزء القياس، بل هو بيان حكم ما للـ«ب» الَّذى هو جزء من احد حدود القياس و به يتمّ القياس.

و بالجملة، فقولنا: و مساوى المساوى مساو، هو كبرى محذوفة، و أنّما اورده الشيخ قبل الاقيسة الاستثنائية، ليعلم أنّه غير متعلّق بها، بسيطةً كانتا او مركّبةً، فأنّه أمّا مفردٌ اقترانى او مركّب من اقترائيتين، و تحليل القياس و تركيبه من توابع القياس.

### • اشارة الى القياسات الشرطيّة الاستثنائية •

«لما كانت الاستثنائية هى ما يكون احد طرفى النتيجة المذكوراً فيها و لم يجران يكون مقدّمة بعينها»<sup>١</sup>.

و لا محالة يكون جزئاً من مقدّمة و المقدّمة الّتى يكون جُزئها قضيّة، فهى شرطية فيكون احدى مقدّمى هذا القياس، شرطية و يكون الأخرى مشتملةً على وضع ما يقتضى وضع الجزء الَّذى منه التّتيجه او رفعه مجرداً عن الشّروط، فيكون هى الجزء الآخر و فى قضيّة أخرى مقرونة باداة الاستثناء متكرّرة تارةً حال كونها جزئاً من الشرطيّة و تارةً حال كونها مستثناة و هى بمنزلة الاوسط المتكرّر فى الاقترائيات، لانّ الباقي بعد حذفه، هو الَّذى منه التّتيجه فالقياس الاستثنائيّ مركّب من شرطية و استثناء.

١ - قوله فى الاستثنائي: «و لم يجران تكون مقدّمة بعينها»، لأنّها ان كان عين التّتيجه المذكورة فى القياس، كان مصادرة و ان كان نقيضها نافي الانتاج و المُنفصلة الحقيقية أمّا ان يكون ذاتُ جزئين او اكثر، فان كان ذات جزئين، فاستثناء عين أيهما كان ينتج نقيض الآخر، و استثناء نقيض أيهما كان ينتج عين الآخر، فلها نتائج اربعة كلّ منها حمليّة، و ان كان ذات الاجزاء مثل العدد اما زايد و اما ناقص و اما مساو، فاستثناء، نقيضُ جزء واحد يُنتج مُنفصلة من اعيان الباقية و استثناء عين جزء ينتج نقيضُ البواقى و ذلك يحتمل وجهين الاول: منفصلة سالبة من البواقى، كقولنا: فليس اما زايداً و اما ناقصاً، الثّانى حمليات يشتمل كلّ واحد منها، على رفع جزء من البواقى، كقولنا: فليس زايداً و لا ناقصاً، م.

قوله: «القياسات الاستثنائية، أما ان يوضع فيها متصلة و يستثنى، أما عين مقدمها، فينتج عين التالي مثل ان تقول: أنه ان كانت الشمس طالعة، فالكواكب خفيفة، لكن الشمس طالعة فالكواكب خفيفة، او نقيض تاليها، فينتج نقيض المقدم، مثل ان تقول: و لكن الكواكب، ليست بخفيفة، فينتج: فالشمس ليست بطالعة و لا ينتج غير ذلك.»

**اقول:** المتصلة التي تقع في الاستثنائية، لا تكون الا لزومية و التي وضعها الشيخ موجبة و هي تُنتجُ باستثناء عين مقدمها، عين تاليها و باستثناء نقيض تاليها، نقيض مقدمها، لان وضع الملزوم، يوجب وضع اللازم و رفع الملزوم، يوجب رفع الملزوم و لا تُنتجُ غير ذلك، اي لا باستثناء عين التالي و لا باستثناء نقيض المقدم و ذلك لان التالي، يحتمل ان يكون اعم من المقدم، فلا يلزم من وضعه او رفع ما هو اخص منه شيء.

و السالبة كقولنا: ليس البتة ان كان زيد يكتب، فيده ساكن، ينتجُ باستثناء عين كل جزء نقيض الآخر كقولنا: لكنه يكتب، فيده ليست بساكنة، لكن يده ساكنة، فهو لا يكتب و لا ينتجُ باستثناء النقيض شيئاً و ذلك لكون هذه المتصلة في قوة قولنا: كلما كان زيد يكتب فليست يده ساكنة و الشيخ قد اقتصر بالموجبة، لان السالبة ترجع في الحقيقة الى الموجبة.

قوله: «او يوضع فيها منفصلة حقيقية و يُستثنى عين ما يتفق منها، فينتج نقيض ما سواها مثل ان هذا العدد اما تام و اما ناقص و اما زائد، لكنه تام فينتج نقيض ما بقي، او يستثنى نقيض ما يتفق منها، فينتج عين ما بقي واحداً كان او كثيراً مثل أنه ليس تام فهو اما زائد او ناقص حتى يستوفي الاستثناءات، فيبقى قسم واحد، او يوضع فيها منفصلة غير حقيقية، فاما ان يكون مانعة الخلو فقط، فلا يُنتجُ الا استثناء النقيض لعين الآخر. مثل قولهم: اما ان يكون هذا في الماء و اما ان لا يفرق لكنه غرق، فهو في الماء، لكنه ليس في الماء فهو لم يفرق، و مثل قولهم: اما ان لا يكون هذا حيواناً و اما ان لا يكون نباتاً لكنه حيوان فليس نبات او لكنه نبات فليس بحيوان و اما ان المنفصلة من الجنس الذي الفرض فيه منع الجمع فقط و يجوز ان يرتفع الاجزاء معاً، و قوم يسمونها: الغير التامة الانفصال او العناد، فحينئذ اما ينتجُ فيها استثناء العين، فيكون النتيجة نقيض الباقي، مثل قولنا: اما ان يكون

هذا حيواناً واما ان يكون شجراً في جواب من قال: هذا حيوان شجر.

**اقول:** المنفصلة الحقيقية، تُنتج بعين كلّ جزء نقيض الباقي، لكونها مانعة الجمع، و بنقيض كلّ جزء عين الباقي، لكونها مانعة الخلو، ونتيجة ذات الجزئين تكون حملية، و نتيجة ذات الاجزاء الكثيرة اذا حصلت باستثناء نقيض جزء واحد فهي تكون منفصلة من اعيان الباقية من الاجزاء، و اذا حصلت باستثناء عين جزء واحد، فهي اما ان تكون منفصلة من نقائض الباقية او حمليات بعددها يشتمل كل واحد منها، على رفع جزء واحد منها، و المنفصلة الغير الحقيقية، ان كانت مانعة الجمع فقط، فهي تُنتج بالعين، دون النقيض و ان كانت مانعة الخلو فقط، فهي تُنتج بالنقيض دون العين، و جميع ذلك ظاهر ممّا مرّ. و هذه القياسات، كاملة غنيّة عن البيان، و المنفصلة السالبة، لا تُنتج اصلاً لاحتمال اشتمالها على اجزاء غير متناسبة.

### • اشارة الى قياس الخلف •

«قياس الخلف، قياس مركّب من قياسين، احدهما اقتراني و الآخر استثنائي، مثاله قولنا: ان لم يكن قولنا ليس كلّ «ج»، «ب» صادقاً فقولنا: كلّ «ج»، «ب» صادق و كلّ «ب»، «د» على انها مقدّمة بيّنة لا شكّ فيها او بيّنت بقياس فينتج منه ان لم يكن قولنا: ليس كلّ «ج»، «ب» صادقاً فكلّ «ج»، «د» ثمّ تأخذ هذه النتيجة و تُستثنى نقيض المحال و هو تاليها، فنقول: لكن ليس كلّ «ج»، «د» فينتج نقيض المقدم و هو انه ليس قولنا ليس كلّ «ج»، «ب» صادقاً، بل هو صادق».

**اقول:** المعلم الاول، اورد قياس الخلف في القياسات الشرطية و لم يوجد في التعليم الاول شرطية غير الاستثنائية و لذلك سمّاها: عامّة المنطقيين، بالقياسات الشرطية، على الاطلاق و ظنّ الشيخ ان الاقترانات الشرطية، كانت مذكورة في كتاب مفرد، لم ينقل الى لغتنا احتمال مجرّد اقتضاه حسن ظنّه بالمعلم الاول.

و لما اراد لمتأخرون تحليل هذا القياس و رده الى الاقيسة المذكورة، عسر ذلك عليهم فاختلفوا فيه كلّ الاختلاف، و ما استقرّ عليه رأى الشيخ أنّه مركّب من قياسين، احدهما اقتراني شرطي، و الآخر استثنائي من متّصلة هو فرض المطلوب غير حق، و تاليها ما يلزم من ذلك و هو وضع نقيض المطلوب على أنّه حق، و الحملية هي مقدّمة

غير مُتنازعة تقترن بنقيض المطلوب على هيئة مُنتجة فينتجان مُتصلة مقدّمها المقدم المذكور و تاليها نتيجة الاقتران المذكور و هي مُناقضة لحكم يتفق عليه.

و اما الاستثنائي فهو من المُتصلة التي، هي نتيجة القياس الاول و يُستثنى فيه نقيض تاليها الذي كذبه الحكم المُتفق عليه، لينتج نقيض مقدّمها الذي هو فرض المطلوب، غير حق فيكون النتيجة كون المطلوب حقاً و ظاهر أنه يحتاج الى مقدمتين مسلّمتين؛ احديهما ما جعلت كبرى الاقتراني، و الثانية هو الحكم المُتفق عليه، فقياسُ الخلف يتألف من نقيض المطلوب و من هاتين المُقدّمتين، و الفاظ الكتاب ظاهرة، و المطلوب في المثال المورد فيه ليس كل «ج»، «ب» و نقيضه كل «ج»، «ب» و المُقدّمة الاولى كل «ب»، «د»، و الثانية اعني؛ الحكم المُتفق عليه ليس كل «ج»، «د» و قوله في النتيجة الاخيرة: «و ليس قولنا ليس كل «ج»، «ب» صادقاً بل هو صادق»، اي ليس لم يكن قولنا: ليس كل «ج»، «ب» الذي وضعناه اولاً صادقاً بل هو صادق»، اي ليس لم يكن قولنا ليس كل «ج»، «ب» الذي وضعناه اولاً لا صادقاً بل قولنا: ليس كل «ج»، «ب» الذي ادّعيناه صادقاً صادق و هذا وجه صحيح، لا شبهة فيه الا ان رأى بعض المتأخرين، لم يستقرّ عليه، و ذلك اما اولاً فلان المعلم الاول، عدّ هذا القياس في الاستثنائيات و هذا التحليل يقتضى كونه مركباً من الاقتراني و الاستثنائي فكيف يُعدّ فيها ما ليس منها، و ثانياً ان الاقترانيات الشرطية، لم تكن مذكورة في الكتاب، فكيف ذكر المركب من غير ذكر اجزائه؟ ثم ان الشيخ افضل الدين محمّد ابن حسن المرقّي، المعروف بالقاشي - رحمه الله - ذهب الى ان هذا القياس، هو قياس استثنائي من مُتصلة مقدّمها نقيض المطلوب يحتاج في بيان لزوم تاليها لمقدّمها الى حملية مُسلّمة مثلاً المطلوب هو ليس كل «ج»، «ب» و الحملية المُسلّمة هي كل «ب»، «د» و مقدّم المُتصلة هو كل «ج»، «ب».

فنقول: لما كان كل «ب»، «د» فان كان كل «ج»، «ب» فكل «ج»، «د» و ذلك لكون هذا المقدم، مع الحملية المُتسلّمة منتجاً لهذا التالي، ثم يُستثنى نقيض التالي بقولنا: ولكن ليس كل «ج»، «د» فينتج فليس كل «ج»، «ب» فهذا وجه تحليله.

و الحاصل: انّ الخلف هو اثبات المطلوب بابطال لازم نقيضه المستلزم لابطال نقيضه المُستلزم لاثباته، و ربّما لا يحتاج فيه الى تأليف قياس، لبيان التالي، مثلاً اذا كان المطلوب لا شيء من «ج»، «ب» بالاطلاق العام و كانت المقدّمة المُسلّمة هي كل «ب»،

«ا» لا دائماً بل مادام «ب» فقلنا: لو لم يكن المطلوب حقاً لكان نقيضه بعض «ج» دائماً لكنه مما يناقض المقدمة المذكورة بالقوة، فهي ليست بحقة فالمطلوب حق.

والخلف اسم للشيء الرديء و المحال و لذلك سمي القياس به، و هذا التفسير اشبه مما يقال انه سمي به لانه يأتي المطلوب من خلفه، اي من ورائه الذي هو نقيضه، و هذا قد ذكره الشيخ في مواضع آخر و هو يقابل المستقيم<sup>١</sup>.

فالقياس المستقيم يتوجه الى اثبات المطلوب الاول بوجهه، و يتألف مما يناسب المطلوب، و يشترط فيه تسليم المقدمات او ما يجري مجرى التسليم و المطلوب فيه لا يكون موضوعاً أولاً، و الخلف لا يتوجه الى اثبات المطلوب أولاً بل الى ابطال نقيضه و يشتمل على ما يناقض المطلوب و لا يشترط فيه التسليم، بل يكون المقدمات بحيث لو سلمت، انتجت و يكون المطلوب فيها موضوعاً أولاً و منه ينقل الى نقيضه، و عكس القياس يشبه الخلف لانه ايضاً ينعقد من اقتران ما يقابل نتيجة قياس باحدى مقدمتيه ليُنتج ما يقابل المقدمة الأخرى، و يفارقه الخلف بانه لا يشترط فيه ان يكون بعقب قياس و لا ان ينتج ما يقابل مقدمة قياس بل يمكن ان يبتدأ به و يكفي فيه انتاج ما هو ظاهر الفساد و لا يستعمل فيه الا المقابل بالمناقضة و يستعمل في العكس مقابلة التضاد ايضاً، و العكس لا يقع في العلوم الا عند رد الخلف الى المستقيم، و الخلف في المطالب التي لم يتعين بعد لا يفيد تعيين المطلوب، لانه مبني على نقيض المطلوب و ذلك يقتضي تعينه، و ربما يتفق في هذا الموضوع، ان يوضع بدل المطلوب غيره مما يظن انه هو و يبني الخلف عليه فان تم، دل على ان ذلك الشيء الذي وضع صادق و لم يدل على انه هو المطلوب نفسه او شيء من لوازمه المنعكسة او غير المنعكسة، كما مر في اثبات جهات

١ - قوله: «يقابل المستقيم»، اشارة الى الفرق بين الخلف و المستقيم و ذلك من وجوه الاول، ان المستقيم يتوجه الى اثبات المطلوب اول الامر و الخلف لا يتوجه الى اثبات المطلوب اولاً بل الى ابطال نقيضه، الثاني ان المستقيم يتألف من مقدمات مناسبة للمطلوب و الخلف يشتمل على ما يناقض المطلوب، الثالث ان مقدمات المستقيم تجب ان تكون مسلمة في نفسها بخلاف الخلف، الرابع ان المطلوب غير موضوع في المستقيم اولاً حتى يتم تأليفه و يحصل و اما الخلف فان المطلوب فيه يوضع اولاً و يوضع نقيضه، م.

العكس و نتائج القياسات المختلطة.

و هذا هو منشأ الشكوك<sup>١</sup> التى تورء على قياس الخلف و هو العلة فى كون الخلف صالحاً لاثبات ما هو اعم من المطلوب اذا كان المطلوب حقاً و ذلك ممّا لا يقدح فيه اذا عرف الحال.

قوله : « و اما ان القياس المستقيم الحملى ، كيف يرجع الى الخلف ، و الخلف كيف يرجع اليه ، فهو بحث آخر ملاحظ الحال ، ممّا ينعقد بين التالى و بين الحملية و لسا نحتاج اليه الآن ، و مداره على اخذ نقيض النتيجة و تقريبه مع المقدمة الصادقة التى لا شك فيها ، فينتج نقيض المقدم المحال على حاله .»

اما رد المستقيم الحملى الى الخلف ، فهو كما مضى فى بيان نتائج القياسات الغير البينة من الشكلين الاخرين ، و يكون باضافة نقيض النتيجة المطلوب اثباتها الى احدى المقدمتين و لكن هى المشتملة على هنية احد الشكلين الاخرين ليستج ما يقابل المقدمة الأخرى و لتكن هى المتفقة عليها ، فيكون النتيجة محالة .

و بين ان ذلك الانتاج ، ليس للمقدمة المسلمة الحقّة و لا للتأليف المنتج بالذات ، فهو اذن من وضع نقيض النتيجة فوضعه باطل ، فالنتيجة حقّة ، و اما رد الخلف الى المستقيم ، فعلى خلاف ذلك<sup>٢</sup> و هو ان يضاف نقيض النتيجة المحالة الى المقدمة الصادقة اعنى :

١ - قوله : « و هذا هو منشأ الشكوك » ، مثل ما يقال : الخلف يفيد نتائج مختلفة فيكون باطلاً مثلاً اذا أريد عكس السالبة العرفية عرفية بالخلف ، فكما أنّه يدلّ على ان العكس عرفية كذلك يدلّ أنّه ممكن او مطلق ، فاجاب بان الدليل اذا دلّ على اثبات المطلوب ، فلا شك أنّه يدلّ ايضاً على اثبات ما هو اعم منه و ذلك غير قادح فى دلالة على المطلوب ، م .

٢ - قوله : « و اما رد الخلف الى المستقيم فعلى خلاف ذلك » ، لمّا كان رجوع القياس المستقيم الى الخلف ، ان يؤخذ نقيض نتيجة القياس المستقيم و يضّمه الى احدى مقدمتى القياس المستقيم ، لينتج نقيض المقدمة الأخرى ، فرجوع قياس الخلف على خلاف ذلك ، لكن بهذو الطريقة بعينها فيؤخذ نقيض نتيجة قياس الخلف و يضّمه الى احدى مقدمتى قياس الخلف ، حتى ينتج نقيض المقدمة الأخرى من قياس الخلف ، مثلاً القياس ليس كل «ج» ، «د» و كلّ «ب» ،



القضية المتفق عليها اى القضية المسلمة، يُنتج المطلوب على هيئة احد الاشكال مثال النتيجة المحالة كانت فى المثال المتقدم كل «ج»، «د» وقد حصلت من اضافة نقيض المطلوب وهو كل «ج»، «ب» الى القضية المسلمة وهى كل «ب»، «د» على هيئة الضرب الاول من الشكل الاول وهى كل «ب»، «د» انتج من الضرب الرابع من الشكل الثانى على الاستقامة ليس كل «ج»، «ب» وهو الذى كان المطلوب من الخلف، ولما كانت النتيجة المخالفة هى تالى المتصلة فى الخلف، فرد الخلف الى المستقيم، يلاحظ الحال مما ينعقد بين التالى المذكور فى اول القياسين اللذين حللنا الخلف اليهما وبين الحملية المسلمة. قوله: «و لسا نحتاج اليه الآن»، اى: لسا نحتاج فى معرفة الخلف الى معرفة كيفية ارتداد المستقيم اليه وارتداده الى المستقيم.

واعلم ان المطلوب اذا كان موجبا، فالخلف لا ينعقد الا على هيئة قياس، يكون احدى مقدمتيه سالبة جزئية وهو رابع الثانى وخامس الثالثة. واذا كان سالبا كليا، فلا ينعقد الا على هيئة قياس يكون احدى مقدمتيه موجبة جزئية وهو ثلاث الاول ورابعة وثالث الثانى وثلاثة ضروب من الثالث، وعليه فقس اذا كان المطلوب جزئيا.

واما رد الخلف الى المستقيم، فان كان الخلف على هيئة الشكل الاول، و وقع نقيض المطلوب فى صغرى الخلف، فقياس الرد، يكون على هيئة الشكل الثانى والا فعلى هيئة الشكل الثالث و يقع نقيض النتيجة المحالة فى مثل تلك المقدمة ايضا صغرى كانت او كبرى. وان كان الخلف على هيئة الشكل الثانى و وقع نقيض المطلوب فى الصغرى فالرد

«د». فليس كل «ج»، «ب» من رابع الثانى والا لصدق كل «ج»، «ب» وكل «ب»، «د» يُنتج كل «ج»، «د» وهو يُناقض ليس كل «ج»، «د» وهذا رد القياس المستقيم الى الخلف، فكذا العمل فى رد القياس الخلف الى المستقيم، يؤخذ نقيض نتيجته وهو ليس كل «ج»، «د» و يضمه الى كل «ب»، «ج» ينتج ليس كل «ج»، «ب» وهو نقيض صغرى قياس الخلف، ولما كان تحليل قياس الخلف الى قياسين والاول منهما وهو الاقترانى من متصلة وحملية مسلمة حتى يُنتج متصلة تاليها هى النتيجة المحالة، فاذا اخذنا نقيض تالى هذه المتصلة و ضمناه الى الحملية انتج المطلوب الاول وهو رد الخلف الى المستقيم فقد ظهر ان رد الخلف الى المستقيم، يلاحظ الحال فيما ينعقد بين تالى نتيجة اول القياسين وبين الحملية المسلمة، م.

يكون على هيئة الشكل الاول و الّا فعلى هيئة الشكل الثالث و يقع نقيض النتيجة  
المحالة ابدأ في الصغرى، و ان كان الخلف على هيئة الشكل الثالث و وقع نقيض  
المطلوب في الصغرى، فالردُّ على هيئة الشكل الثاني و الّا فعلى هيئة الشكل الاول و يقع  
نقيض النتيجة المُحالة ابدأ في الكبرى و يتبيّن جميع ذلك بالامتحان.



## التهج التاسع و فيه بيان قليل للعلوم البرهانية

### \* اشارة \*

#### الى اصناف قياسات من جهة موادها و ايقاعها للتصديق

«القياسات البرهانية، مؤلفة من المقدمات الواجب قبولها.<sup>١</sup> فان كانت ضرورية، يستنتج منها الضرورى على نحو ضرورتها، او ممكنة، يستنتج منها الممكن. و [القياسات] الجدلية، مؤلفة من المشهورات و التقريرات كانت واجبة او ممكنة، و الخطائية مؤلفة من المظنونات و المقبولات التى ليست بمشهورة و ما يشبههما كيف كانت و لو كانت ممتنعة.

و الشعرية مؤلفة من المقدمات المخیلة من حيث يعتبر تخيلها، كانت صادقة او كاذبة، و بالجملة مؤلفة من المقدمات المخیلة من حيث يعتبر تخيلها كانت صادقة او كاذبة، و بالجملة مؤلفة من المقدمات من حيث لها هيئة و تأليف ليستقبلها النفس بما فيها من المحاكاة، بل و من الصدق فلا مانع من ذلك و بوجه الوزن، و لا يلتفت الى ما يقال من ان البرهانية واجبة، و الجدلية ممكنة اكثرية، و الخطائية ممكنة مساوية لا ميل فيها و لا

---

١ - قوله: «القياسات البرهانية، مؤلفة من المقدمات الواجب قبولها»، قد ورد فى التعليم الاول: ان مقدمات البرهان ضرورية و نتائجها ضرورية و فهم من ذلك قوم انها تجب ان تكون ضرورية مقابلة للامكان فرد الشيخ عليهم، بان المراد ان مقدماتها يقينية واجب قبولها، سواء كانت ممكنة او لا و نتائجها ايضا واجب قبولها، م.

ندرة، و الشعرية كاذبة ممتنة فليس الإعتبار بذلك<sup>١</sup>.

و لا اشار اليه صاحب المنطق، و اما السوفسطائية، فانها هي التي يستعملُ المُشبهة و تشاركها في ذلك<sup>٢</sup> الممتحنة المُجرّبة على سبيل التغليط، فان كان التشبيه بالواجبات و نحو استعمالها يسمّى صاحبها سوفسطائياً، و ان كان بالمشهورات يسمّى صاحبها مشاغباً ممارياً، و المشاغب بازاء الجدليّ و السوفسطائيّ، بازاء الحكيم.

**اقول:** لما فرغ عن بيان الاحوال الصورية للقياسات و ما يُشبهها، شرعَ في بيان احوالها المادية و هي تنقسم بحسبها الى خمسة اصناف<sup>٣</sup> و ذلك لانها اما ان تُفيد تصديقاً

١ - قوله، «و ليس الاعتبار بذلك»، اى: ليس الاعتبار بما قالوا و لا هو منقول عن صاحب المنطق ارسطاطاليس، فهو قولٌ مُبتدع، م.

٢ - قوله: «و يُشاركها في ذلك»، اى: يُشارك الاقيسة السوفسطائية، الاقيسة الممتحنة المُجرّبة في استعمال المشبهات، م.

٣ - قوله: «و هي تنقسم بحسبها الى خمسة اصناف»، حاصله انّ القياس، اما ان يُفيد التخيّل و هو «الشعر»، او يفيد التصديق، فاما ان يكون غير جازم و هو «الخطابة»، او يكون جازماً فاما ان يُعتبر كونه حقاً او لا، فان أُعتبر كونه حقاً، فاما ان يكون حقاً فهو «البرهان» و ان لم يكن حقاً فهو «السفسطة». و ان لم يُعتبر كونه حقاً بل يُعتبر فيه عموم الاعتراف فاما ان يكون كذلك فهو «الجدل»، او لا يكون كذلك فهو «الشغب»، و السفسطة و الشغب، تحت المغالطة و هذا التقسيم، مُنتشر لانه لم يلزم من عدم اعتبار الحقيقة اعتبار عموم الاعتراف، فانّ من الجائز ان لا يعتبر الحقيقة و لا عموم الاعتراف و الاظهر ان يُقال: القياس اما ان يفيد التصديق، او غيره، فان افاد التصديق، فان افاد يقيناً فهو «البرهان»، و ان اوقع ظناً، فهو «الخطابة»، و الا فان اشتمل على عموم الاعتراف و التسليم، فهو «الجدل»، و الا فهو «المغالطة».

و اعلم انّ البرهان، لما كان يفيد اليقين، وجب ان يكون مباديه اليقينية و هي القضايا الواجب قبولها، سواء كانت ضروريةً او ممكنةً، و وجب ايضاً ان تكون صورته يقينية الانتاج، فلا يكون الواجب قبولها، سواء كانت ضروريةً او ممكنةً، و وجب ايضاً ان تكون صورته يقينية الانتاج، فلا يكون البرهان اّلاً قياساً لانّ الاستقراء و التمثيل، ليسا يبينى الانتاج و غايته اى علته الغائية و غرضه، انتاج اليقينية و لما كان مادة الجدل، اما مسلّمات اى المشهورات، لانها مسلّمة بحسب الشهرة، و اما مسلّمات بصورته ايضاً لابد ان ينتج بحسب الشهرة او التسليم و غاية سعى

و اما تأثيراً غيرُهُ اعني؛ التَّخْيِيل والتعجَّب.

وما يُفِيدُ تصديقاً، فيُفِيدُ اما تصديقاً جازماً، او غيرُ جازمٍ و الجازمُ اما ان يُعتَبَر فيه كونه حقّاً او لا يُعتَبَر، وما يُعتَبَر فيه ذلك، يكون حقّاً او لا يكون، فالْمُفِيدُ للتَّصديق الجازمِ الحقّ، هو «البُرْهان»، و التَّصديق الجازمِ غيرِ الحقّ، هو «السَّفْطَة»، و للتَّصديق الجازمِ الَّذِي لا يُعتَبَر فيه كونه حقّاً او غيرُ حقّ، بل يُعتَبَر فيه عموم الاعتراف به، هو «الجدل» ان كان ذلك، و اَلّا فهو «الشَّغْب» و هو مع السَّفْطَة تحتَ صنفٍ واحدٍ هو المُغالطة. و التَّصديق الغالب غيرِ الجازمِ هو «الخطابة»، و التَّخْيِيل دون التَّصديق هو «الشعر».

اما القياسات البرهانية، فهي القضايا الواجب قبولها و هي الَّتِي يكونُ التَّصديق بها ضرورياً سواءً كانت في انفسها ضرورية، او ممكنة، فان كونها ضرورية القبول، غير كونها ضرورية في انفسها، فان كانت ضرورية في انفسها، كانت نتائجها ضروريةً بحسب الامرين جميعاً، و ان كانت ممكنةً في انفسها، كانت نتائجها ممكنةً في انفسها ضروريةً القبول.

و بالجملة، فالقياسات البرهانية، يقينيةٌ مادّةً و صورةً و غايَتُها ان ينتج اليقينيّات. و اما القياسات الجدلية، فهي بالموثّلة من المشهورات و من صنفٍ واحدٍ من التَّقريرات و هي المُسلّمة من المخاطبين.

و الجدليّ اما مجيبٌ يحفظ رأياً ما و يسمّى ذلك الرأى وضعاً و غاية سعيهِ ان لا يلزم، و اما سائلٌ معترض يهدم وضعاً ما و غاية سعيهِ ان يلزم، فالمجيب يؤلّف اقيسة ان قاس من المشهورات المطلقة او المحدودة حقّاً كان او غيرُ حقّ، فالسائل يؤلّفها ممّا يتسلّمه من المُجيب مشهوراً كان او غير مشهور، و كما ان موادّ الجدل مسلّمات و متسلّمات،

المجيب، اى غرضُهُ ان لا يلزم، كما انّ غرض السائل، ان يلزم مقدّمًا البرهان و الجدل، تستلزم المطلوب اما البرهان فيحسب نفس الامر و اما الجدل، فيحسب التسليم، فمقدّمات الخطابة ليست تستلزم المطلوب في توقّع الظنّ بالمطلوب و لو لا استلزام الجدل المطلوب، لم يحصل به الالتزام، فلا بدّ ان يكون على منهاج القياس و اما الاستقراء، فهو لا يستلزم المطلوب، بل الظنّ به، فان سلّم استلزامه المطلوب، دخل في الجدل لكنّه مشتركٌ في هذا التمثيل ففيه تأمل، م.

فصوّرها ايضاً ما يُنتج بحسب التسليم و التسلمّ قياساً كان او استقراراً، ولما كان غاية الجدل، هي الالزام و رفّعه، لا اليقين، جاز وقوع الاصناف الثلاثة من القضايا اعنى؛ الواجب و الممكن و الممتنع، فى موادّها، و اما القياسات الخطائية، فهي المؤلّفة من المظنونات و المقبولات و المشهورات، فى بادىء الرأى التى تُشبه المشهورات الحقيقية، حقّة كانت، او باطلّة و يشترك الجميع فى كونها مقنعة، و كما انّ موادّها، هي ما يصدق بها بحسب الظنّ الغالب، فصوّرها ايضاً ما يُنتج بحسب الظنّ الغالب سواء كان قياساً او استقراراً او تمثيلاً.

و من القياس منتجاً كان او عقيماً، كالموجبتين فى الشكّل الثّانى بشرط ان يظنّ أنّها مُنتجة فهي مُقنعة بحسب الموادّ و الصّور و غايتها الاقناع. و اما القياسات الشرعية، فهي المؤلّفة من المُقدّمات المخيلة من حيث هي مخيلة، سواء كان مصدّقاً بها او لم يكن، و سواء كانت صادقة فى نفس الامر او لم يكن و هي التى لها هيئة و تأليف يقتضيان تأثر النفس عنها، لما فيها من المحاكات او غيرها، حتّى انّ مجرد الصّدق ربّما يقتضى ذلك التأثير.

و الوزن ايضاً يُفيدها رواجاً لانه ايضاً محاكاة<sup>١</sup>.

وقدّماء المنطقيين، كانوا لا يعتبرون الوزن فى حدّ الشعر و يقتصرون على التّخيل، و المُحدثون يعتبرون معه الوزن، و الجمهور لا يعتبرون فيه ألّا الوزن و القافية. و هذه، هي الاقسام الحقيقية للحجج بحسب المادّة.

و اما المغالطات، فهي ليست بحقيقة و ذلك لانّها انّما تكون بحسب المُشابهة و التّروّج و لو لا قصور التّمييز، لما ثبت للمغالطة صناعة، و لذلك اخرها الشيخ.

١ - قوله: «و الوزن يُفيدها رواجاً لانه ايضاً محاكاة»، لانّ النّظم الموزون، يُشابه الماء فى السّلاسة و الهواء فى اللطافة و الدّرّ المنظومة فى السلك.

و اعلم انّ جميع الاشعار المُشتملة على القضايا المُختلفة، صغريات لكبريات كلية تدلّ الصّغريات عليها مثلاً الشعر فى صفات المحبوب صغرى لقولنا و كلّ من هذا، شأنه يجب ان يحب و يعشق حتّى ينتج انّ هذا من شأنه ان يحب و يعشق و لاشكّ انّ هذا يُفيد الانبساط له و الميلان اليه، فقد ظهر معنى القياسات الشرعية على ما مثل به الشيخ فى «الشفاء»، م.

ولغير المحصلين<sup>١</sup> من المنطقيين، تقسيمات أخر، الى هذه الاقسام يعتبرون فيه اما الوجوب والامكان، واما الصدق والكذب.

اما الاول فهو ان يقال: البرهان يتألف من الواجبات، والجدل من الممكنات الاكثرية، والخطابة من الممكنات المتساوية التي لا ميل فيها الى احد الطرفين ولا يكون وقوع احدهما فيه على سبيل الندرة، والشعر من الممتنعات ويكون المغالطة بحسب هذه القسمة، من الممكنات الاقلية التي يدعى أنها اكثرية او واجبة.

واما الثاني فان يقال: البرهان يتألف من الصادقات، والجدل مما يغلب فيه الصدق، والخطابة مما يتساوى فيه الصدق والكذب، والمغالطة مما يغلب فيه الكذب، والشعر من الكاذبات.

واقصر الشيخ على ايراد الاول لان الداهيين اليه، كانوا اكثر عدداً واقرب الى التحصيل ورد عليهم بان القول بذلك باطل، فان استعمال الجميع في البرهان، لاستنتاج امثالها واقع، ومع البطلان، فهو قول مبتدع ليس مما يوجبه تقليد المعلم الاول، الذي تخبطوا بسببه في مواضع كثيرة قد سبق ذكر بعضها.

والقياسات المغالطية، هي المؤلف<sup>٢</sup> من المشبهات وما يجري مجراها اعني:

١ - قوله: «ولغير المحصلين»، طائفة يعتبرون في تقسيم الصناعة الى الخمس الوجوب والامكان وطائفة يعتبرون الصدق والكذب، اما الاول فهو ان يقال: مقدمات الصناعة اما ان تكون واجبة، او ممكنة او ممتنعة، فان كانت واجبة فالمؤلف منها البرهان، وان كانت ممتنعة فهو الشعر، وان كانت ممكنة فاما ان تكون ممكنة اكثرية او اقلية او متساوية، فان كانت ممكنة اكثرية فهو الجدل، وان كانت شبيهة بمبادئ الجدل او واجبة حتى تشابه بمبادئ البرهان فهو مغالطة، اما مشاغبة في مقابلة الجدل، او سفسطة في مقابلة البرهان واما الثاني، فبان يقال: المقدمات اما صادقة او كاذبة، او فيها صدق وكذب، وما فيها صدق وكذب، اما ان يكون الصدق فيه غالباً او مساوياً او مغلوباً على قياس ما مر في الاول، فالمغالطة اما مقدمات يغلب فيها الكذب على أنه يريها أنها صادقات وهي مبادئ البرهان، او يغلب فيها الصدق وهي مبادئ الجدل، م.

٢ - قوله: «والقياسات المغالطية هي المؤلف»، استيناف كلام في القياسات المغالطية والاولى الحاقها بما قبلها في المغالطات الى قوله: «والا فلا اعتبار بها»، ثم تقرير مذهب غير المحصلين،



الوهميات وصورها أيضاً كذلك و يشاركها القياسات الامتحانية والقياسات العنادية في المواد و يخالفها في الغايات، و المشبهة منها بالواجب قبولها، تقع في السفطة المقابلة للفلسفة، و بالمشهورات في المشاغبة المقابلة للجدل و غايتها الترويج، و المشبهات بالمظنونات.

و المخيّلات غير معتبرة<sup>١</sup> لأنها ان وقعت ظناً أو تخيلاً فهي من جملتها و ألا فلا اعتبار بها، و لما كانت منافع البرهان و السفطة شاملة لكل واحدٍ ممن يتعاطى النظر في العلوم بحسب الاشتراك في المصالح المدنية، اقتصر الشيخ في هذا المختصر، على بيانها دون الباقية.

### • اشارة الى القياسات و المطالب البرهانية •

« كما انّ المطالب<sup>٢</sup> في العلوم، قد يكون عن ضرورة الحكم، و قد يكون عن امكان

ثم توجيه الاختصار على البرهان و السفطة، م.

١ - قوله: «و المشبهات المظنونات و المخيّلات غير معتبرة»، قد عرفت انّ الصّناعات خمس و ان مبادئ البرهان اليقينات، و مبادئ الجدل المشهورات، و مبادئ الخطابة، المظنونات، و مبادئ الشعر، المخيّلات، ثم انّ في المغالطة يعتبر المشابهة باليقينيات في السفطة، و بالمشهورات في المشاغبة، و لم يعتبر المشابهة بالمظنونات و المخيّلات اللتين هما مبادئ الخطابة و الشعر، لانّ القضايا المشبهة بالمظنونات و المخيّلات ان افادت ظناً أو تخيلاً فهي هي، و ألا لم يكن مقيداً بها، ثم انّ منفعة البرهان و السفطة عامّة تعمّ جميع الناس، لانّ من علم البرهان و السفطة عامّة، تعمّ جميع الناس، لانّ من علم البرهان و السفطة، انتفع بهما، أما بالبرهان فبالاستعمال، و أما بالسفطة، فللاحتراز عنه. و أنّما لم يورد المغالطة، لانّ المشاغبة منها لا يعلم كلّ انسان، بل أنّما هي بحسب المشاركة في المدينة و أنّما منافع الجدل و الخطابة، فإنّها تختصّ ببعض، لانّ الجدل لازام الغير او افحامه و هو لا يتمّ ألاّ بالاجتماع مع الغير و كذا الخطابة، لا قناع الغير و الشعر لتخيّله، فيكون كلّ منها بحسب الغير و التمدن بخلاف البرهان، فإنّه لتحصيل الحقّ لنفسه و لا دخل للغير و الاجتماع فيه و كذا السفطة لاحترازه عنها، لا لاحتراز غيره عنها، فالانتفاع بها، لا يتوقّف على مشاركة و تمدّن، م.

٢ - قوله: « كما انّ المطالب»، الحاصل انّ المطالب في العلوم أمّا ضرورية، او ممكنة، او

الحكم، و قد يكون عن وجود غير ضروري مطلق، كما قد يتعرف من حالات اتصالات

وجودية غير ضرورية، أما مثال الاول والثاني فظاهر، وأما مثال الوجودية فاتصالات الكواكب و انفصالاتها، فأنها لا تدوم ما دامت الكواكب، ثم ان لكل قسم من المطالب، مواد مخصوصة منتجة له، فالمبرهن يستنتج الضروري من الضروري و غير الضروري من غير الضروري. و تقرير جواب السؤال ان العلم بثبوت الاوسط للاصغر، هو الذي يفيد العلم بضرورة ثبوت الاكبر للاصغر، فلو لم يكن ثبوت الاوسط للاصغر ضروري، جازان لا يثبت الاوسط للاصغر، فيزول العلم به لان العلم بثبوت الاوسط للاصغر، موقوف على ثبوته له في نفس الامر و اذا زال العلم بذلك الثبوت، زال العلم بالنتيجة الضرورية فلا يكون العلم بالنتيجة الضرورية يقينياً لان اليقين، هو الاعتقاد الجازم المطابق - مثلاً - في القياس المذكور، العلم بثبوت الضحك للانسان، أما يكون اذا ثبت الضحك للانسان، لكن الضحك لم يثبت للانسان دائماً فيزول العلم بثبوته له عند زوال الضحك، فيزول اليقين بالنتيجة لزوال سببه فقله: «لكان الحكم عليه بالنطق حال زوال الضحك كاذباً»، اى مجهولاً فلا يكون هذا الاقتران مفيداً اليقين بالنتيجة، و ايضاً الحكم بوجود الضحك لكل انسان، لا يكون من الحسن، بل من العقل و لا يحكم به يقيناً ما لم يعلم علته، فلا يكون من مقدمات البرهان، لان مقدمات البرهان يقينية و الضحك باعتبار علته ضروري الثبوت للانسان، فما استفيد الضروري الا من مقدمة ضرورية.

و فيهما نظر من وجهين؛ الاول انه ان كانا صحيحين، لزم ان يكون جميع مقدمات البرهان ضرورياً سواء ليستنتج الضروري او غيره، اما الاول فلتوقف العلم بالنتيجة على العلم بالمقدماتين فلو كان احدهما غير ضروري، جاز زوالها، فيزول العلم بالنتيجة فلا يكون يقيناً، و اما الثاني فلان كل مقدمة لا يحصل اليقين بها، ما لم يعلم سببها فيكون ضرورية باعتبار سببها. الوجه الثاني، ان العلم بالنتيجة، لا يلزم زواله عند زوال العلم بالمقدماتين، لان العلم بالمقدماتين المعدل للعلم بالنتيجة و انتفاء المعدل لا يستلزم انتفاء ما هو معدله، فاعتبار السبب مع المقدمة لا يستدعي ضرورتها، و اما تكون ضرورية لو كان السبب دائماً و دوام السبب المطلق غير لازم. و الاولى في الجواب ان يقال: المراد بذلك، ليس ان القياس المنتج الضروري يجب ان يكون جميع مقدماته ضرورية، بل المراد انه يجب ان يكون فيه ضروري سواء كان جميع مقدماته ضرورية او لا، و كذلك القياس المنتج لغير الضروري، يجب ان يكون منه غير ضروري، سواء كان جميع مقدماته غير ضرورية او لا، م.

الكواكب و انفصالاتها و كلّ جنس يخصّه مقدّمات و نتيجة، فالمبرهن يُنتج الضرورى و غير الضرورى من غير الضرورى خطأً او صريحاً.

ذهب الجمهور الى أنّ مقدّمات البرهان و نتائجها، لا تكون الّا ضرورية كما سنذكره، و ذهب بعضهم الى أنّ المُمكنات الاكثرية ايضاً قد يقع فيها. فاشتغل الشيخ ببيان حال النتائج اولاً ثمّ استدّل بذلك على حال المُقدّمات، اما الاول فهو أنّ المطالب فى العلوم، كما قد تكون ضرورية و هى كحال الزوايا للمثلث و كقبول الانقسام الى غير النهاية للجسم، فقد تكون ايضاً غير ضرورية اما مُمكنة صرفة كالبرء للمسلولين او وجودية كالخسوف للقمر.

و اعلم أنّ المُمكنة تكون ضرورية ايضاً اذا كان المطلوب هو امكان الحكم نفسه و حينئذٍ يكون الامكان محمولاً لا جهة و تكون وجودية اذا كان المطلوب هو وجود الحكم او عدمه و الوجودية تكون اما اكثرية كوجود اللّحية للرجل، او متساوية كالاذاكار للحيوان، او اقلية كوجود الاصبع الزائدة للانسان و اقلية الوجود اكثرية العدم، فهما داخلان فى الاكثرى الشامل للموجب و السالب و يكون الوجودى بهذا الاعتبار، اما اكثرية او متساوية المتساوى المطلق الاقلّى باعتبار الوجود فقلماً يكونان مطلوبين لتعذر الوقوف عليهما، فالمطالب العلمية اما ضرورية و اما وجودية اكثرية، و هذا بحسب الاغلب و لهذا ذهب من ذهب الى أنّ المبرهن، لا يستعمل الّا الضروريات او المُمكنات الاكثرية.

وامّا التحقيق فيقتضى أنّ المُمكن اذا كان الامكان فيه جهة و الاقلّى باعتبار الوجود و كذلك المتساوى قد يكون ايضاً مطالب للمبرهن خارجة عنهما، فالمطالب العلمية بحسب التحقيق اذن اما ضرورية و اما وجودية و الشيخ لم يورد للضروريات مثلاً لاتفاق الجمهور على وقوعها فى اتصالات الكواكب و انفصالاتها، فانّ المطلوب، لا يكون امكان وجودهما للكواكب، بل نفس وجودهما و هى لا تدوم مادامت الكواكب موجودة، بل تتعاقب عليها فهى من الوجوديات الصرفة.

ثمّ أنّه انتقل من بيان حال المطالب، الى الاستدلال بها، على حال المقدّمات و هو أنّ كلّ جنس من المطالب، تخصّه مقدّمات مناسبة و تفيده يقيناً، فالمبرهن يُنتج الضرورى ممّا يكون جميع مقدّماته ضرورية، و غير الضرورى ممّا لا يكون كذلك، بل يكون اما

جميعها غير ضرورية او بعضها ضرورية وبعضها غير ضرورية.

- فان قيل الستم حكمتم بان الصغرى المطلقة او الممكنة مع الكبرى الضرورية، كما في قولنا: كل انسان ضاحك وكل ضاحك ناطق، ينتج ضرورة، فلم لا يجوز ان يستعملها المبرهن للمطالب الضرورية؟

- قلنا: انا حكمنا بذلك هناك، بحسب نظرنا في مجرّد صورة القياس، واما هيئنا فلما كانت المادة ايضاً معتبرة، فنقول بحسب ذلك: ان البرهان لا يتألف منهما على المطالب الضرورية وذلك لان وجود الضحك للانسان لو كان هو الذي يفيد العلم بكونه ناطقاً فقط، لكان الحكم عليه بالتطيق حال زوال الضحك كاذباً، فلا يكون هذا الاقتران مُنتجاً لهذه النتيجة، وايضاً الحكم بوجود الضحك لكل واحد من الناس، لا يستفاد من الحسن، فان الحسن، لا يفيد الحكم الكلى، فهو مستفاد من العقل والعقل، لا يحكم به يقيناً الا اذا اسنده الى علته الموجبة اياه المقارنة، لكل واحد من الاشخاص و هي كونه ناطقاً فلا يكون هذا الاقتران علة لهذه النتيجة، ثم ان فرضنا ان لكونه ضاحكاً علة اخرى، غير كونه ناطقاً، فكان الحكم في الصغرى على كل انسان بانه ضاحك يقيناً بالنظر الى تلك العلة، كانت الصغرى باعتبارها ما يشبه قولنا: كل انسان فله طبيعة ما هي علة كونه ضاحكاً في بعض الاوقات فكانت حينئذٍ ضرورية لا وجودية، فاذن غير الضرورية من جهة ما هو غير الضرورية، لا تنتج ضرورة في البرهان اما الضرورية في انتاج غير الضرورية، فلا يضّر لان النتيجة تتبع احسن المقدمتين - كما مر -

فظهر من جميع ذلك، ان القياسات والمطالب البرهانية، قد تكون ضرورة وقد تكون غير ضرورة من الممكنات والوجوديات باصنافها. وبعد ذلك، فاراد ان يستعمل بالرد على المخالفين فيه، فقال:

«فلا تلتفت الى من يقول انه لا يستعمل المبرهن الا الضروريات والممكنات الاكثرية، دون غيرها بل اذا اراد ان ينتج صدق ممكن اقلّي و يستعمل في كل باب ما يليق به، واما قال ذلك من قال من محصلي الاولين على وجه غفل عنه المتأخرون و هو انهم قالوا: ان المطلق الضروري قد يستنتج في البرهان من الضروريات<sup>١</sup> و في غير

البرهان يستنتج من غير الضروريات ولم يرد به غير هذا. و اراد ان صدق مقدمات البرهان في ضرورتها، او امكانها او اطلاقها صدق ضروري»  
**القول:** ذكر المعلم الاول، ان البرهان قياس مؤلف مقدمات يقينية لمطلوب يقيني، و فسر اليقيني بما يكون الحكم فيه ضرورياً لا يزول، و فهم اكثر من تأخر من ذلك، ان المبرهن لا يستعمل الا المقدمات الضرورية - كما مر ذكره -

ثم لما صادفوا اصحاب العلوم الطبيعية و ما تحتها، يستنتجون غير الضروريات من امثالها مع كونهم مبرهنين، طلبوا وجه ذلك فاتى بهم القسمة المذكورة الى القول بانه لا يستعمل الا الضروريات او الممكنات الاكثرية، فذكر الشيخ ان ذلك غير صحيح لان المبرهن يطلب اليقين في كل حكم ضرورياً كان او غير ضروري، فيستنتج كل حكم مما يناسبه و يليق به الا انه انما يصدق بجميع ما يصدق به مقدمة كانت او نتيجة بالضرورة التي لا تزول، و هذه ضرورة اخرى<sup>١</sup> متعلقة بالقضية اليقينية غير التي هي جهة لبعضها.  
ثم ان الشيخ اول كلام المحصلين الاولين، يعنى: المعلم الاول، على وجه يطابق الحق فقال: انه يحتمل احد معنيين؛ احدهما ان يحمل الضرورى، على التي هي جهة لبعض مقدمات البرهان و نتائجها و انما خص الضروريات منها بالذكر لان المبرهن يستنتج الضرورى من مثله و غيره من اصحاب الصناعات الاخر ربما يستنتجه من غيره و لا يُبالى بذلك. و الثانى ان يحمل الضرورة على التي يتعلق بصدق جميع المقدمات و النتائج اليقينية، و هي الضرورة الثانية اللاحقة للحكم.

قوله: «و اذا قيل في كتاب البرهان<sup>٢</sup> الضرورى، فيراد به، ما يعم الضرورى المورد في

١ - قوله: «و هذه ضرورة اخرى» و هي وجوب الصدق، فالمراد بكون المقدمات ضرورية كونها ضرورية الصدق، سواء كانت ضرورية في نفسها او ممكنة، و ايأها عنى بقوله: «و هي الضرورة الثانية اللاحقة بالحكم»، لا الضرورة بشرط المحمول لانها لا تثبت في القضايا الممكنة و هي مقدمات البرهان، م.

٢ - قوله: «و اذا قيل في كتاب البرهان»، المراد بالضرورى في كتاب القياس الضرورة الذاتية و في كتاب البرهان، ما يعم الضرورة الذاتية و الوصفية، و هي التي نسبة المحمول فيها الى

كتب القياس و ما يكون ضرورة ما دام الموضوع موصوفاً بما وصف به لا الضرورى الصّرف، و قد يستعمل فى مقدّمات البرهان، المحمولات الذاتيّة على الوجهين الاولين اللذين فسر عليهما الذاتيّة فى المقدّمات.

**اقول:** قد ذكر انّ شرايط مقدّمات البرهان خمسة؛ اولها ان يكون اقدم من نتائجها بالطّبع لتكون عللها، و ثانيها ان تكون اقدم منها عند العقل، اى يكون اعرف منها ليكون عللا للتّصديق بها، و ثالثها ان تكون مناسبة لنتائجها و ذلك بان يكون محمولاتها ذاتيّة لموضوعاتها باحد المعنيين المذكورين فى النهج الاول، اعنى؛ الذاتيّ المقومّ و العرض الذاتيّ فانّ الغريب، لا يُفيد العلم بما لا يُناسبه<sup>١</sup> و رابعها ان تكون ضرورةً امّا بحسب الذات و امّا بحسب الوصف، اى تكون مطلقةً عرفيّةً شاملةً لهما و ذلك لانّ المحمول على شىء، بحسب جوهره و هو المحمول<sup>٢</sup> المناسب للموضوع فربما يزول بزوال الموضوع عمّا هو عليه حاله و نه موضوعاً، و ربّما لا يزول و ذلك لانه ينقسم الى ما يحمل عليه

الموضوع ضرورة، مادام وصف الموضوع. و يجب ان يكون محمولات مقدّمات البرهان ذاتيّة لموضوعاً على احد الوجهين المذكورين، فى اوّل الكتاب و هو ان يكون مقومةً للموضوع او لاحقه له فى جوهره. فقد فى قوله: «و قد يستعمل فى مقدّمات البرهان»، للتّحقيق للتّعليل، م.

١ - قوله: «فانّ الغريب لا يُفيد العلم بما لا يُناسبه»، يعنى: الاعراض الغريبة، لا يُفيد العلم بالاعراض الذاتيّة الّتى هى محمولات مسائل العلوم و يُقام عليها البراهين، كما انّ النتائج هى اثبات الاعراض الذاتيّة، فلا بُدّ من استعمالها فى المقدّمات لتكون مناسبة للنتائج، م.

٢ - قوله: «و ذلك لانّ المحمول على شىء بحسب جوهره و هو المحمول»، هذا بيان لعدم الاختصار فى المقدّمات الضّرورية على الضّرورى، بحسب الذات و ذلك لانّ محمولات مقدّمات البرهان، هى المناسبة لموضوعاتها، و المحمول المناسب ما يحمل بحسب جوهر الموضوع، و المحمول بحسب جوهر الموضوع، ربّما يزول بزوال الموضوع و ربّما لا يزول، و المشروط بكون الموضوع، على ما وضع اى الضّرورة مادام وصف الموصوف يشمل المحمول الزايل و غير الزايل لانّ ما ثبت فى جميع اوقاف، وصف الموضوع يجوز ان يثبت فى اوقات آخر و هى اوقات عدم وصف الموضوع، بخلاف الضّرورى الذاتيّ فانّ الضّرورة اذا كانت ناشئة من ذات الموضوع، فاذا عدمت الذات، عدمت الضّرورة فلا بُدّ من اخذ الضّرورى بالتفسير الاعم ليتناول الضّرورى بحسب الذات الوصف، م.

بسبب ما لا يساويه كالجنس، وهذا ربما يزول بزوال نوعيته وربما لا يزول. مثلاً الخفيف اذا حمل على الهواء فإنه يزول اذا صار مائلاً لا يزول اذا صار ناراً فالمرئى اذا حمل على الاسود فإنه يزول اذا صار شفافاً ولا يزول اذا صار ابيض فالضرورى بحسب الذات، ربما لا يشمل الزائل بزوال الموضوع، عما هو عليه حال كونه موضوعاً، والمشروط بكون الموضوع، على ما وضع يشمل الجميع. وخامسها ان تكون كلية وهى هيئنا ان تكون محمولة على جميع الاشخاص و فى جميع الازمنة حملاً اولياً أى لا يكون بحسب امر اعم من الموضوع، فان المحمول بحسب امر اعم، كالحساس على الانسان، لا يكون محمولاً حملاً اولياً، ولا بحسب امر اخص من الموضوع فان المحمول بحسب امر اخص كالضاحك على الحساس، لا يكون محمولاً على جميع ما هو حساس، بل على بعضه فلا يكون حملُهُ عليه كلياً.

واعلم ان الاخيرين من هذه الشروط، يختصان بالمطالب الضرورية والكليّة واقتصر الشيخ هيئنا على ذكر شرطين من هذه الخمسة وهما الثالث والرابع، وذلك لان الاول يختص ببرهان اللّمّ وسنذكره مع الشرط الثانى عند ذكر اقسام البرهان، والخامس يندرج بالقوة فى الشرطين المذكورين وذلك لان الحمل على جميع الاشخاص هو حصر القضية، و كونه فى جميع الاوقات مندرج فى ضرورة الحكم المذكور، و كونه اولياً يندرج<sup>١</sup> فى كونه ذاتياً بالمعنى الثانى على بعض الوجوه.

قوله: «و اما فى المطالب فان الذاتيات المقومة لا تطلب البتة وقد عرفت خطأ من يخالف فيه و اما تطلب الذاتيات بالمعنى الآخر.»

**اقول:** قد ذكر فى التهج الاول ان الشىء مستحيل ان يتمثل معناه فى الذهن، خالياً عن تمثّل ما هو ذاتى مقوم له، و بين من ذلك استحالة معرفة الشىء مع الجهل بمقوماته، فاذن

١ - قوله: «و كونه اولياً يندرج»، بهذا استفاد من الشرط الثالث، فانه اذا كانت محمولات المقدمات ذاتيات، او اعراضاً ذاتية، فالحمل فيها لا يكون بسبب امر اعم او اخص و اما قال: «على بعض الوجوه»، لان الاعراض الذاتية، لا يجب ان تكون ضرورية للمنعوع وهىئنا المحمولات ضرورية و اعراض ذاتية، فهى اعراض ذاتية على بعض الوجوه، م.

لا يكون المقوم مطلوباً البتّة، والمخالفون فى ذلك، هم اهل الظاهر من الجدليّين، فإنّهم يذهبون الى أنّ الجنس، يجب ان يثبت أولاً وجوده للموضوع وثانياً كونه واقعاً فى جواب ما هو، ليتحقّق جنسيّته، وقد ظهر ممّا مرّ خطأهم. فالمطالب البرهانيّة، هى الاعراض الذّاتيّة المذكورة. فان قيل: اليس كون النفس والصّورة جوهرًا احد المطالب العلميّة، مع أنّ الجوهر جنس لها، وايضاً فإنّكم تقولون: الجسم محمولٌ على الانسان لأنّه محمولٌ على الحيوان وهذا بيان حمل ذاتي الانسان عليه. أُجيب عن الاول<sup>١</sup> بأنّ النفس إنّما عرفت فى أوّل الامر، لا من حيث ماهيّتها، بل من حيث أنّها شيءٌ ما يتصرّف فى الجسم و يصدرُ عنها اثر فيه، والجوهر المطلوب اثباته لهذا المفهوم ليس بجنس له من حيث هو هذا المفهوم، بل هو جنس للماهيّة المُسمّاة بالنفس الّتى لم يتحصّل فى العقل إلّا بعد العلم بجوهريّتها، وكذلك القول فى الصّورة وما يجرى مجراها، وعن الثّانى بأنّ المطلوب ليس هو اثبات الجسم للانسان، بل هو العلّة لثبوته وأنّما تلوح عليّته عند اخطاره بالبال متوسطاً بينهما و اذا ثبت أنّ المطلوب، لا يكون ذاتيّاً مقوماً فقد ظهر أنّ محمولي المُقدّمين لا تكونان مقومين معاً بل أنّما تكونان على احد المأخذين اللّذين ذكرناهما فى النهج الاول.

### فى مقدّمات العلوم وموضوعاتها<sup>٢</sup>

#### • اشارة الى الموضوعات والمبادئ والمسائل فى العلوم •

«ولكلّ واحد من العلوم شيءٌ أو أشياء متناسبة يبحثُ عن احواله وعن احوالها، و

١ - قوله: «أُجيب عن الاول»، حاصلُ هذا الجواب أنّ الماهيّة اذا كانت متصوّرة بكنه حقيقتها، لا يطلبُ ثبوت ذاتياتها لها بالبرهان، واما اذا كانت متصوّرة بعارض من عوارضها، فجائزٌ لأنّ الذّاتيّات ليست ذاتيّة للعارض المعلوم، بل للمعروض المجهول.

والجواب عن الثّانى، أنّ ثبوت الذّاتى للماهيّة، ليس بمطلوب واما لميّة ثبوتها، فيمكن ان تكون مطلوبة، فإنّنا اذا علمنا أنّ الانسان جسمٌ، فربّما لا نعلم اللّميّة فى حمل الجسم عليه، فنجعل الحيوان فيه وسطاً، م.

٢ - فى بعض النسخ.



تلك الاحوال هي الاعراض الذاتية له ويسمى الشيء موضوع، ذلك العلم، مثل المقادير للهندسة.

**قوله:** موضوع العلم، هو الذي يبحث في ذلك العلم عن احواله، والشيء الواحد، قد يكون موضوعاً لعلم اما على جهة الاطلاق كالعدد للحساب واما لا على الاطلاق، بل من جهة ما يعرض له عارض، اما على جهة ما يعرض له عارض اما ذاتي له كالجسم الطبيعي، من حيث يتغير للعلم الطبيعي، او غريب كالكرة المتحركة لعلها.

والاكثر الكثرة، قد تكون موضوعات لعلم واحد، بشرط ان تكون متناسبة، ووجه التشابح يتشارك في ما هو ذاتي كالخط والسطح والجسم اذا جعلت موضوعات للهندسة، فانها تتشارك في جنس اعني الكم المتصل القار الذات، واما في عرضي كبدن الانسان واجزائه وحواله والاغذية والادوية وما يشاكلها اذا جعلت جميعاً موضوعات لعلم الطب، فانها تتشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم، وتماضي هذا الشيء او الاتباء بموضوع العلم لان موضوعات جميع مباحث ذلك العلم، تكون راجعة اليه بان يكون هو نفسه كما يقال: العدد اما زوج واما فرد، ويكون جزئاً نحوه، كما يدل الثلاثة فرداً، او جزء منه كما يقال في الطبيعي: الصورة مُفسدٌ وحُفٌّ مذللٌ، او حرماً ذاتياً له كما يقال: الفرد اما اولي مركب، واما يبحث في العلم عن احوال موضوع العلم، اي عن اعراضه الذاتية التي مر ذكرها في التهج الاول، فهي محمولات جميع مسائل العلم التي يكون اثباتها للموضوعات هو المطلوب فيه.

**قوله:** «و نكل علم، مادي و مسائل»<sup>١</sup> فالمبادئ هي الحدود والمقدمات التي منه

١ - قوله: «و نكل علم، مادي و مسائل»، وجه الحصر، ان ما يتعلق بالعلم، ان كان مما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، فهو الموضوع، وان لم يكن، فان كان مقصوداً بالذات في ذلك العلم فهو المسائل، واما فهو المبادئ، ثم ان الشارح عرّف المبادئ بالاشياء التي يبتنى عليها، اي يتوقف مسائل العلم عليها، وفي نظر، لان الاصول الموضوعية، يكون البرهان عليها، في علم آخر، مع ان مسائل العلم، يتوقف على ذلك البرهان ايضاً اذ معرفة الاصول الموضوعية، لت

تلك الاحوال هي الاعراض الذاتية له و يسمى الشيء «موضوع» ذلك العلم، مثل المقادير للهندسة.»

**اقول:** موضوع العلم، هو الذي يبحث في ذلك العلم عن احواله، والشيء الواحد، قد يكون موضوعاً لعلم اما على جهة الاطلاق كالعدد للحساب واما لا على الاطلاق، بل من جهة ما يعرض له عارض، اما على جهة ما يعرض له عارض اما ذاتي له كالجسم الطبيعي، من حيث يتغير للعلم الطبيعي، او غريب كالكرة المتحركة لعلمها.

والاشياء الكثيرة، قد تكون موضوعات لعلم واحد، بشرط ان تكون متناسبة، ووجه التناسب ان يتشارك في ما هو ذاتي كالخط والسطح والجسم اذا جعلت موضوعات للهندسة، فانها تتشارك في الجنس اعني: الكم المتصل القار الذات، واما في عرضي كبدن الانسان واجزائه وحواله والاغذية والادوية وما يشاكلها اذا جعلت جميعاً موضوعات علم الطب، فانها تتشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم، واما سمي هذا الشيء او الاشياء بموضوع العلم لان موضوعات جميع مباحث ذلك العلم، تكون راجعة اليه بان يكون هو نفسه كما يقال: العدد اما زوج واما فرد، او يكون جزئياً تحته، كما يقال: الثلاثة فرد، او جزء منه كما يقال في الطبيعي: الصورة تفسد وتخلّف بدلاً، او عرضاً ذاتياً له كما يقال: الفرد اما اولي مركّب، واما يبحث في العلم عن احوال موضوع العلم، اي عن اعراضه الذاتية التي مر ذكرها في النهج الاول، فهي محمولات جميع مسائل العلم التي يكون اثباتها للموضوعات هو المطالب فيه.

قوله: «و لكل علم، مبادئ و مسائل»<sup>١</sup> فالمبادئ هي الحدود و المقدمات التي منها

١ - قوله: «و لكل علم، مبادئ و مسائل»، وجه الحصر، ان ما يتعلق بالعلم، ان كان مما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، فهو الموضوع، و ان لم يكن، فان كان مقصوداً بالذات في ذلك العلم، فهو المسائل، و الا فهو المبادئ. ثم ان الشارح عرف المبادئ بالاشياء التي يبتنى عليها، اي يتوقف مسائل العلم عليها. وفيه نظر، لان الاصول الموضوعية، يكون البرهان عليها، في علم آخر، مع ان مسائل العلم، يتوقف على ذلك البرهان ايضاً اذ معرفة الاصول الموضوعية، لما

تؤلف قياساته، وهذه المقدمات اما واجبة القبول، واما مسلمة على سبيل حسن الظن بالمعلم تصدر في العلوم، او مسلمة في الوقت الى ان يتبين وفي نفس المتعلم تشكك فيها.

والحدود فمثل الحدود التي تورد لموضوع الصناعة و اجزائه و جزئياته، ان كانت و حدود اعراضه الذاتية و هذه ايضا تصدر في العلوم، و قد يجمع المسلمات على سبيل حسن الظن بالمعلم و الحدود في اسم الوضع فتسمى اوضاعاً لكن المسلمات منها يختص باسم الاصل الموضوع، و المسلمات على الوجه الثاني تسمى مصادرات و اذا كان لعلم ما اصول موضوعة فلا بد من تقديمها و تصدير العلم بها، و اما الواجب قبولها فمن تعديدها استثناء، لكنها ربما خصصت بالصناعة و صدرت في جملة المقدمات، و كل اصل موضوع في علم، فان البرهان عليه من علم آخر.

**القول:** المبادئ، هي الاشياء التي يبنى العلم عليها و هي اما تصورات و اما تصديقات، و التصورات هي حدود اشياء، تستعمل في ذلك العلم و هي اما موضوع العلم، كقولنا في الطبيعي: الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلاثة، و اما جزء منه، كقولنا: الهيلي، هو الجوهر الذي من شأنه القبول فقط.

و اما جزئيتي تحته كقولنا: الجسم البسيط، هو الذي لا يتألف من اجسام مختلفة الصور و اما عرض ذاتي له كقولنا: الحركة كمال اول لما بالقوة، من حيث هو بالقوة، و هذه الاشياء، تنقسم الى ما يكون التصديق بوجوده متقدماً على العلم و هو الموضوع و ما يدخل فيه، و الى ما يكون التصديق بوجوده انما يحصل في العلم نفسه و هو ما عداها كالاعراض الذاتية.

توقف على ذلك البرهان، فما يتوقف عليها يتوقف على ذلك البرهان قطعاً، فالاولى ان يقال - كما ذكره الشيخ - المبادئ، اما تصورات و هي الحدود، او تصديقات و هي المقدمات التي تؤلف منها قياسات ذلك العلم، اي المقدمات التي ذكرت في تلك القياسات بالفعل و اما برهان تلك المقدمات، فليس من مبادئ ذلك العلم الا لزم ان يكون علم جزء علم آخر و يكون احد المعنيين مختلطاً بالآخر، و كان الشيخ اثار اليه بقوله: «وكل اصل موضوع في علم، فان البرهان عليه في علم آخر».

فحدود القسم الاول، حدودٌ بحسب الماهيات، و حدود القسم الثانى اذا صورّتها<sup>١</sup> ما كانت حدوداً بحسب الاسماء، و يمكن ان يصير بعد التصديق بالوجود حدوداً بحسب الماهيات.

و اما التصديقات، فهي المُقدّمات الّتى منها يؤلّف قياسات العلم و تنقسم الى بيّنة يجب قبولها و يسمّى «القضايا المُتعارفة» و هي المبادئ على الاطلاق، و الى غير بيّنة، يجب تسليمها ليبتنى عليها و من شأنها ان يبيّن فى علم آخر، و هي مبادئ بالقياس الى العلم المبنيّ عليها و مسائل بالقياس الى العلم الآخر، و هذه ان كان تسليمها مع مسامحة ما و على حُسن الظنّ بالمعلم، سمّيت «اصولاً موضوعة» و ان كانت مع استنكار و تشكيك سمّيت «مصادرات».

و قد يكون المقدّمة الواحدة اصلاً موضوعاً عند شخص و مصادرةً عند آخر، و يسمّى «الحدود» و الواجب تسليمها معاً اوضاعاً و هي قد توزعُ فى افتتاح العلوم، كما فى الهندسة، و قد تختلط بمسائلها كما فى الطّبيّيات، و لا بُدّ من تقديمها، على الجزء المحتاج اليها من العلم، اذا كانت مخلوطة هي بالمسائل، و تصديرُ العلم بها اولى.

و يمكن ان يفهم من ظاهر كلام الشيخ، انّ الحدود و الاصول الموضوعة، هي الّتى يصدرُ بها دون المُصادرات، لانه خصّهما بذلك و الحقّ انّ حكم الثلاثة فى التصدير، واحد.

و اما الواجب قبولها، فعن تعديدها استغناء لظهورها و هي تنقسم الى عامّ، يستعمل فى جميع العلوم كقولنا: الشئ الواحد، يكون اما ثابتاً او منقياً و الى خاصّ ببعضها كقولنا: الاشياء المُساوية لشئ واحد، متساوية فانه يستعمل فى الرياضيات لا غير، و المورد من ذلك فى فواتح العلوم، يجب ان يخصّص بالعلم و اّلا فالتصدير به قبيح، و التّخصيص قد يكون بالجزئين جميعاً كما يقال فى الهندسة: المقدارُ اما مشاركٌ و اما مباينٌ، فخصّص الموضوع الّذى هو الشئ بالمقدار و المحمول الّذى هو المُثبت و المنفىّ بالمُشارك و المُباين و بهذا التّخصيص صارت القضية العامّة، خاصّةً بالهندسة و صالحةً لان يقدّم فى مقدّماتها، و قد يكون بالموضوع وحده كما يقال: المقاديرُ المُساوية لمقدارٍ واحد،

متساوية فخصّص الموضوع الذى هو الاشياء بالمقادير و يصيرُ المحمول ايضاً متخصّصاً بتخصّصه، فإنّ المُتساوية المقدار، غير المُتساوية العدد، فهذه هى المبادئ.

و اما المسائل، فهى التى يشتمل العلم عليها و تبيّن فيه و هى مطالبه. و الفاضل

الشراح

و التصديقات اما واجبة القبول و يسمّى تلك مع الحدود «اوضاعاً»، ومنها مسلّمة على سبيل حُسن الظنّ بالمعلّم و هى تصدر فى العلم و هى التى تسمّى «مصادرات»، و منها مسلّمة فى الوقت الى ان يبيّن فى موضع آخر و فى نفس المتعلّم فيه شكّ، ثم انّ تلك القضايا، ان كانت اعمّ من موضوع الصّناعة، و جب تخصيصها به و ان كانت غير بيّنة بذاتها، و جب بيانها فى علم آخر.

**اقول:** فى هذا الكلام خبطٌ كثيرٌ فإنّ واجبة القبول لا تسمّى اوضاعاً و السلم على سبيل حُسن الظنّ لا يسمّى مصادرات، و جميعه هذه القضايا، لا يخصّص بل الواجب قبولها، و ذلك عند التصدير بها و اما ان لم يصدر بها فإنّها لشدة وضوحها يستعمل فى كثيرٍ من المواضع على عمومها من غير تخصيص. و لا ادرى كيف وقع هذا منه فلعلّ من الناسخين، و الله اعلم.

### \* اشارة فى نقل البرهان و تناسب العلوم \*

«اعلم أنّه اذا كان موضوع علم ما اعمّ من موضوع علم آخر، اما على وجه التحقيق و هو ان يكون احدهما هو الأعمّ جنساً للآخر، و اما على أن يكون الموضوع فى أحدهما قد أخذ مطلقاً و فى الآخر مقيداً بحالة خاصّة فإنّ العادة قد جرت بأن يسمّى الأخصّ موضوعاً تحت الأعمّ. مثال الأوّل علم المجسّمات تحت علم الهندسة، و مثال الثانى علم الأكر متحرّكة تحت علم الأكر. و قد يجتمع الوجهان فى واحد فيكون أولى باسم الموضوع تحته مثل علم المناظر تحت علم الهندسة، و ربما كان موضوع علم ما مابيناً لموضوع علم آخر لكنّه ينظر فيه من حيث أعراض خاصّة لموضوع ذلك فيكون ايضاً موضوعاً تحته مثل الموسيقى تحت علم الحساب»

**القول:** العلوم تتناسب و تتخالف بحسب موضوعاتها، فلا يخلو اما أن يكون بين موضوعاتها عمومٌ و خصوصٌ، ام لا يكون، فان كان، فاما أن يكون على وجه التحقيق أو

لا يكون، والذي يكون على وجه التحقيق، هو الذي يكون العموم والخصوص بأمر ذاتي وهو أن يكون العامُ جنساً للخاص، كالمقدار والجسم التعليمي اللذين أحدهما موضوع الهندسة والثاني موضوع المجسمات، والعلم الخاص الذي يكون بهذه الصفة يكون تحت العام وجزء منه، والذي ليس على وجه التحقيق هو الذي يكون يكون العموم والخصوص بأمر عرضي وينقسم الى ما يكون الموضوع فيهما شيئاً واحداً لكن وضع ذلك الشيء في العام مطلقاً وفي الخاص مقيداً بحالة خاصة كالأكبر مطلقاً ومقيداً بالمتحركة اللذين هما موضوعا علمين، والى ما يكون الموضوع فيهما شينين ولكن موضوع العام عرض عام لموضوع الخاص كالوجود والمقدار اللذين أحدهما موضوع الفلسفة والثاني موضوع الهندسة، والعلم الخاص الذي يكون على هذين الوجهين، يكون تحت العلم العام ولكن لا يكون جزء منه<sup>١</sup>. وقد يجتمع الوجهان أي الذي بحسب التحقيق والذي ليس بحسبه في واحد فيكون الخاص بالوجهين أولى بأن يطلق عليه أنه موضوع تحت العام من الخاص بأحد الوجهين وهو مثل علم المناظر فإن موضوعه تحت موضوع علم الهندسة بالوجهين وذلك لأن موضوعه الخطوط المفروضة في سطح مخروط التور المتصل بالبصر.

فالخطوط المفروضة في سطح مخروط، ما هي نوع من المقادير ولذلك يكون العلم الباحث عنها مع هذا القيد يكون داخلاً تحت الأول ويكون جزء منه. فاذن علم المناظر داخل بالمعنى الثاني<sup>٢</sup> تحت ما هو داخل بالمعنى الأول تحت الهندسة. فهو أولى بالدخول

١ - قوله: «العلم الخاص الذي يكون على هذين الوجهين تحت العلم العام ولكنه لا يكون جزءاً منه» لقائل أن يقول: المطلق يكون جزءاً من المقيد ولا بد أن يكون العلم الخاص على الوجه الاول جزءه كما اذا كان العلم جنساً. والجواب أن المطلق تمام ماهية المقيد لا جزءه لأن القيد خارج عن الماهية م.

٢ - قوله: «فاذن علم المناظر داخل بالمعنى الثاني»، أي بمعنى العلم الباحث عن الخطوط في سطح المخروط المتصل بالبصر تحت العلم الاول وهو العلم الباحث عن الخطوط في سطح مخروط ما هو داخل تحت الهندسة فيكون المعنى الاول أولى بالدخول تحت الهندسة، والآ نسب باقى الكتاب أن يقال قد اجتمع فى المناظر كون موضوعه نوعاً من موضوع الهندسة وكونه

مما يكون دخول بأحد المعنيين، وحينئذ يكون اسمُ الموضوع أنما يقعُ بالتشكيك الذي بمعنيين و على الذي بمعنى واحد، و أما اذا لم يكن بين الموضوعات عمومٌ و خصوصٌ فاما أن يكون الموضوع شيئاً واحداً، أو يختلف بحسب قيدين مختلفين كاجرام العالم فإنها من حيث الشكل موضوعةٌ للهيئة و من حيث مطلق الطبيعة موضوعة للسماء و العالم من الطبيعي كذلك قد يتفق اتحد بعض المسائل فيها بالموضوع و المحمول و اختلافها بالبراهين كالقول بأن الارض مستديرة و هي في وسط السماء فيهما، و اما أن لا يكون الموضوع شيئاً واحداً بل يكون شيئين مختلفين، و لا يخلو اما أن يكون بينهما تشارك في البعض، أو لا يكون. فان كان، فهو مثل الطب و الاخلاق، فان موضوعهما اشتركا في البحث عن القوى الانسانية لكن عن جهتين مختلفين و لذلك يقع في بعض مسائلهما اتحد في الموضوع، و ان لم يكن بينهما تشارك، فاما أن يكونا معاً تحت ثالث فيكون العلمان متساويين في الرتبة، كالهندسة و الحساب، و اما أن لا يكون كذلك و لا يخلو اما أن يوضع أحدهما مقارناً لاعراض ذاتية<sup>١</sup> يختص بالآخر، او لا يوضع فان وضع

متخصصاً بقيد و هو الاتصال بالبصر و اذا كان أحدهما هذين الوجهين يجعل العلم تحت العلم، فعند اجتماعها كان اولى. م

١ - قوله: «اما ان يوضع احدهما مقارناً لاعراض ذاتية»، اى يكون موضع احد العلمين مقارناً لاعراض خاصة لموضوع الآخر كموضوع الموسيقى و الحساب، فان موضوع الموسيقى النغم، من حيث يعرض لها نسبٌ عددية يقتضيه التأليف، و النغم من الكيفيات المسموعة فلو لا تلك الحيثية كانت جزء من الطبيعي لكن النسب العددية اعراض خاصة للعدد الذي هو موضع علم الحساب، فيكون الموسيقى تحت علم الحساب، مع تباين موضوعاتهما و ذلك لان النغم، اذا بحث فيها عن النسب العددية، فلا بد ان يعتبر فيها ضربٌ من التعدد و فكأنها فرض عددٌ مخصوصاً فيندرج بهذا الاعتبار، تحت العدد الذي هو موضوع علم الحساب، و الحاصل ان العلوم اما متداخلة او متناسبة، او متباينة و ذلك يتعلق بتداخل موضوعاتها و تناسبها و تباينها، فان كانت موضوعاتها متداخلة، اى يكون موضوع احد العلمين اعم من موضوع العلم الآخر، سميت العلوم متداخلة و يسمى العلم الخاص موضوعاً تحت العلم العام، و ان لم تكن الموضوعات متداخلة، بان كانت واحدة، لكن تتعدد بالاعتبار و كانت اشياء لكنها مشتركة في البحث او تندرج تحت جنس واحد، سميت متناسبة، و الا فمتباينة، م.

فيكون العلم الباحثُ عنه من حيث يبحثُ عن تلك الأعراض، موضوعاً تحت العلم الباحث عن الآخر و ذلك كالموسيقى والحساب.

فإنّ موضوع الموسيقى هو النّغم، من حيث يعرضُ لها التّأليف و البحث عن النّغم المطلقة يكون جزءٌ من العلم الطّبيّ، لكنّه يبحثُ في الموسيقى من حيث يعرضها نسبة عاديّة مقتضيةٌ للتّأليف و كان من حقّ تلك النّسب اذا كانت مجردة ان يبحث عنها في الحساب فلذلك صار هذا البحث تحت الحساب دون الطّبيّ، و أمّا ان لم يكن أحد الموضوعين مقارناً لأعراض الآخر فالباحث عنهما علمان متبائنان مطلقاً كالطّبيّ و الحساب. و قد حصل عن هذا البحث أنّ كون علم تحت آخر أمّا يكون على أربعة أوجه أحدهما أن يكون الموضوع العالي جنساً لموضوع السّافل، و ثانيها ان يكون موضوعهما واحداً لكنّه وضع في احدهما مطلقاً و في الآخر مقيداً و ثالثها أن يكون موضوعُ العالي عرضاً عامّاً لموضوع السّافل و رابعها أن يكون البحث عن موضوع السّافل من حيث اقترن به أعراض موضوع العالي. و الشّيخ ذكر من هذه الأربعة ثلاثة في هذا الموضوع.

قوله: «و أكثر الاصول الموضوعة في العلم الجزئيّ الموضوع تحت غيره، أمّا يصحّ في العلم الكلّي الموضوع فوق على أن أكثر ما يصحّ مبادئ العلم الكلّي الفوقانيّ في العلم الجزئيّ السفلائيّ».

**اقول:** العلمُ السّفلانيّ، يُسمّى جزئياً بالقياس الى الفوقانيّ، و الفوقانيّ كلياً بالقياس اليه، و أكثر المبادئ الغير البيّنة للجزئيّ، أمّا يكون مسائل للعلم الكلّي تبين فيه و ذلك كقولنا: الجسمُ مؤلّف من هيولى و صورة و العلل أربعة فأنهما من مبادئ الطّبيّ و من مسائل الفلسفة الاولى، و قد يكون بالعكس من ذلك فإنّ امتناع تأليف الجسم من أجزاء لا تتجزّى مسألة من الطّبيّ و مبدأ في اللاهى لاثبات الهيولى على أنّه أصل موضوع هناك، و يشترطُ في هذا الموضوع أن لا يكون المسئلة في السّفلانيّ مبنياً على ما يبنى عليه في الفوقانيّ لئلاً يصيرُ البيان دوراً.

قوله: «و ربّما كان علم فوق علم و تحت آخر و ينتهي الى العلم الذي موضوعه الموجود من حيث هو موجود و يبحث عن لواحقه الذاتيّة و هو العلم المسمّى بالفلسفة



الاولى».

**اقول:** العلم الذى يكون فوق علماً وتحت علم كالطبيعى الذى هو فوق الطب وتحت الفلسفة الاولى والنسب بينهما يختلف على الوجوه المذكورة فالطب عند من يكون موضوعه بدن الانسان من حيث يصح ويمرض يكون تحت علم الحيوان من الطبيعى بثلاثة اوجه من الاربعة هي الاول والثانى والرابع وذلك لان الانسان نوع من الحيوان، وقد اخذ في الطب مقيداً بقيد واما ينظر فيه من حيث يقترب ببعض الاعراض الذاتية للحيوان وعلم الحيوان يكون تحت الطبيعى بالوجه الاول ولذلك يعد في اجزائه، والطبيعى تحت الفلسفة الاولى بالوجه الذى لم يصرح الشيخ به، واذا لا شىء الذاتية للموجود من حيث هو موجود وهي كالواحد والكثير والقديم والمحدث وبقي هينها بحث وهو ان هذا الفصل مترجم في الكتاب بنقل البرهان ولم يذكر فيه نقل البرهان، والفصل الذى قبله مترجم في بعض النسخ بتناسب العلوم وليس فيه ذكر تناسب العلوم اصلاً، والفاضل الشارح ترجمهما على هذه الرواية ولم يذكر الوجه في ذلك.

**فاقول:** اصح الروايات ما اوردها<sup>١</sup> اعنى ترجمتهما بما مر، ونقل البرهان معنيين أحدهما أن يكون علم مبنياً على أصل موضوع تبين في علم آخر، فيكون البرهان العلم به، والثانى أن يكون المسئلة من علم ما والبرهان عليه أما يكون لشيء من حقه أن يكون في علم آخر وأما نقل من ذلك العلم الى هذا العلم لبيان تلك المسئلة كمسائل المناظر والموسيقى. فان من حق براهينهما أن يكون بعينها من علم الهندسة والحساب وذلك لان المسائل لو جرّدت عن نور البصر وعن الثقم لكان بعينها مسائل من العلمين المذكورين وبذلك الاقتران لم يتغير أحوالها فلذلك نقلت البراهين من مواضعهما اليهما وهو السبب عينه لكونه تحت الحساب دون الطبيعى، واسم النقل بهذا المعنى الثانى أحق منه<sup>٢</sup> بالذى قبله الا أن اشتمال الفصل على المعنى الاول، أكثر منه على الثانى.

١ - قوله: «و اصح الروايات ما اوردها»، حيث قال في عنوان الفصل الاول: «القول (فى

مقدمات العلوم وموضوعاتها» وفى الفصل الثانى: «فى نقل البراهين و تناسب العلوم».

٢ - قوله: «واسم النقل بهذا المعنى الثانى أحق منه»، لان البراهين فى المعنى الثانى صارت بهذا النقل جزء من العلم المنقول بخلاف المعنى الاول.

### • اشارة الى برهان لم و برهان ان •

«ان الحد الأوسط ان كان هو السبب في نفس الأمر لوجود الحكم و هو نسبة أجزاء النتيجة بعضها الى بعض، كان البرهان «لم» لأنه يُعطى السبب في التصديق بالحكم و يُعطى النتيجة في التصديق و وجود الحكم فهو مطلقاً مُعطٍ للسبب، و ان لم يكن كذلك بل كان سبباً للتصديق فقط، فأعطى النتيجة في التصديق و لم يُعطِ النتيجة في الوجود فهو المسمى برهان «ان» لأنه دلّ على اتيّة الحكم في نفسه، دون لَمِيَّتِهِ في نفسه، فان كان الاوسط في برهان ان، مع أنه ليس بعلة لنسبة حدّي النتيجة هو معلول لنسبة حدّي النتيجة لكنه أعرف عندنا سُمّي دليلاً. مثال ذلك قولك: ان كان كسوف قمرى موجوداً، فالارض متوسطة بين الشمس و القمر، لكن الكسوف القمري موجود فاذن، الارض متوسطة و اعلم ان الاستثناء كالحّد الأوسط و قد بينت التوسط بالكسوف الذي هو معلول للتوسط، و الذي هو برهان «لم» أن يكون الامر بالعكس فيتبين الكسوف ببيان توسط الارض و أنت يمكنك أن تقيس قياساً حتمياً من القيلتين بحدود مشتركة و ليكن الحدّ الاصغر محموماً<sup>١</sup> و الحدّ ان الآخران قشعريرة غارزة ناخسة و حمى غب و المعلول ومنها القشعريرة».

**اقول:** الحدّ الأوسط في البرهان، لا بُدَّ و<sup>٢</sup> ان يكون علة لحصول التصديق بالحكم الذي هو المطلوب في القعل و ألا فلم يكن البرهان برهاناً على ذلك المطلوب. هذا خلف ثمّ انه لا يخلو اما أن يكون مع ذلك علة ايضاً لوجود ذلك الحكم في الخارج او لا يكون، فان كان، فالبرهان هو المسمى ببرهان «لم»، و ألا فهو البرهان المُسمّى ببرهان «ان»، و هو لا يخلو اما أن يكون الاوسط فيه معلولاً لوجود الحكم في الخارج، او لا يكون. فالاول

١ - قوله: «و ليكن الحدّ الاصغر محموماً» ترتيب القياس ان يقال: هذا المحموم به حمى غب و كلّ من به حمى غب، فله قشعريرة غارزة ناخسة. فالاستدلال بحمى الغب التي هي علة القشعريرة عليها و ان استدلل بالقشعريرة على كون الحمى، غبا كان برهان ان و نظر الشارح على هذا المثال وارد. م

٢ - الواو يكون زائداً.

يسمى دليلاً، والثاني لا تخصُّ باسم، والدليل يُشارك برهان «لم» فى الحدود<sup>١</sup> و يتخالفان فى وضع الوسط والاكثر، وفى النتيجة.

واحق البراهين باسم البرهان، هو برهان «لم»، لأنه معطٍ للسبب فى الوجود والعقل، والعلم اليقيني بما له سبب فى الخارج عن أجزاء القضية لا يحصل ألا به كما ذكرناه فمقدمته أقدم فى الوجود والعقل جميعاً من النتيجة.

وأما برهان «ان» فلا يُعطى السبب ألا فى العقل فقط، والعلم اليقيني يحصل به اذا كان السبب<sup>٢</sup> فى الوجود معلوماً ألا أنه لا يكون سبباً فى العقل لكونه غير تام فى سببته و لذلك لا يحصل ان يقع فى البرهان فالواقع فى البرهان، يكون سبباً فى العقل فقط و يكون البرهان به برهان «ان»، ومقدمته هذا البرهان، اقدم فى العقل لأنهما اعرف عندنا وليستا باقدم فى الطبع، وأما عرفا بـ «لم» و «ان» لأن اللمية هى العلية واللائية هى الثبوت، و برهان «لم»، يُعطى علة الحكم على الاطلاق، وبرهان «ان» لا يُعطى علة فى الوجود، لكن يُعطى ثبوته فى العقل.

والشيعُ اورد مثالين، احدهما الاستثنائى والآخر اقترائى حملئ، يُمكن ان يتمثل بهما فى برهان وفى الدليل باختلاف الوضع، أما الاستثنائى وهو التمثيل بالخسوف وتوسط

١ - قوله: «والدليل يشارك برهان لم فى الحدود»، أما خصت هذه المشاركة بالدليل لأن الاستدلال فى غير الدليل، يجوز أن يكون من احد المعلولين على المعلول الآخر ونحوه و لم يتصور فيه برهان «لم»، فلا يتصور المشاركة ألا حيث يكون علة ومعلول حتى ان كان الاوسط المعلول، كان دليلاً و ان كان العلة كان برهان لم، اذا لم يدل فيه الوسط وبالكبر يصير برهان «ان» دليلاً م.

٢ - قوله: «والعلم اليقيني يحصل به اذا كان السبب» فى العقل، مستند الى سبب فى الوجود، سبب التصديق بالنسبة اذا لم يستند الى ما هو سبب للنسبة فى نفس الامر، لم يفد اليقين لأن المُسبَّب ما لم يجب لم يوجد وجوبه لا يكون ألا من جهة وجوب السبب وليس بواجب من آية جهة فرضت ما لم يجب لم يوجد وجوبه لا يكون ألا من جهة وجوب السبب وليس بواجب من آية جهة فرضت غيره فما لم يعلم وجوبه من جهة وجوب سبب لم يعلم وجده فتيقن وجود النسبة أما يكون من تيقن وجود سببها فان فرضنا تيقننا من جهة تيقن سبب عقلى، فلا بد ان يكون تيقن من تيقن السبب الذى هو فى نفس الامر و ألا لم يحصل التيقن، م.

الارض فظاهراً مشهوراً واما الاقتراني ففيه نظرٌ لأنَّ المُرادَّ من حمى الغبِّ، ان كان هو الحرارة الغربية الفاشية في الاعضاء التي تُفارق و تعود في كل يومين مرةً واحدة على ما هو المُتعارف، فليست هي علّةٌ للقشعريرة، بل هما معلولا علّةٌ واحدةٌ وهي الصّفراء المُتَعَفِّنه خارج العروق، وحينئذٍ يكونُ البرهان من الحدود المذكورة في الكتاب ضرباً من برهان «ان» غير الدليل، وان كان المُراد من حمى الغب، هي الصفراء المُتَعَفِّنه خارج العروق، على وجه تسمية العلّة بمعلوها الخاص، كان المثال صحيحاً وان كان مخالفاً للمُتعارف من العبارة.

قوله: «واعلم انه لا سواء قولك ان الاوسط علّة لوجود الاكبر مطلقاً او معلول مطلقاً و قولك انه علّة او معلول لوجود الاكبر في الاصفر، وهذا ممّا يغفلون عنه بل يجب ان تعلم انه كثيراً ما يكون الاوسط معلولاً للاكبر لكنه علّة لوجود الاكبر في الاصفر».

**اقول:** وجودُ الاكبر مطلقاً غير وجودِ الاكبر في الاصفر والحكم هو الثاني وعلّة الاول غير علّة الثاني والاوسط علّة في برهان «لم»<sup>١</sup> ومعلول في الدليل الثاني دون الاول، واهل الظاهر من المنطقيين قد غفلوا عن هذا الفرق، فالشيخ اوضح الحال فيه، ومّا تزيده بياناً ان الاوسط يُمكن ان يكون مع كونه علّة لوجود الاكبر في الاصفر معلولاً للاكبر، كما ان حركة النار علّة لوصولها الى هذه الخشبة مع انها معلولة النار، ويكون هذا البرهان «برهان لم» ومنه قولنا: العالم مؤلف و لكل مؤلف، مؤلف. و ما في الدليل فلا يُمكن ان يكون الاوسط مع كونه معلولاً لوجود الاكبر في الاصفر علّة لوجود الاكبر، لانه يلزم من

١ - قوله: «فالاولى علّة في برهان لم» أي: للثاني دون الاول يعني: ليس من شرط برهان لم، ان يكون الاوسط علّة لوجود الاكبر مطلقاً لان يكون علّة لوجود الاكبر في الاصفر، فانك اذا قلت: كل انسان، حيوانٌ وكل حيوان، جسم فالبرهان لمي والحيوان علّة لحصول الجسميّة في الانسان وان لم يكن علّة لوجود الجسميّة مطلقاً و تزيده بياناً ان الاوسط ربما يكون معلولاً للاكبر ومع ذلك يكون علّة لوجود الاكبر في الاصفر كقولنا: هذه الخشبة، يتحرك اليها النار وكل ما يتحرك اليها النار، يوجد فيها النار. فوجود النار اكبر و حركة النار واسطة وهي علّة لوجود النار في الخشبة، مع انها معلولة النار. م

ذلك تقدّم وجود الاكبر في الاصغر، على وجوده مطلقاً وهو محال.  
واعلم انّ علّة وجود الاكبر انّما يكون علّة لوجوده في الاصغر، في موضعين؛ احدهما ان لا يكون للاكبر وجود آلا في الاصغر كالخسوف الذي لا يوجد آلا في القمر فعلته علّة وجوده في القمر، والثاني ان يكون علّة الاكبر علته اينما وجدت كالصفراء المتعفّنة خارج العروق التي هي علّة الحمى الغب، اينما وجدت فهي علّة لوجودها في بدن زيد، واما في غير هذين الموضعين فعلتاها متغايرتان.

### \* اشارة الى المطالب \*

«من امّات المطالب، مطلب هل الشيء موجود مطلقاً أو موجود بحال كذا، و الطالب به يطلب أحد طرفي النقيض».

**القول:** المطالب العلميّة، تنقسم الى اصولٍ و الى فروعٍ، والاصول هي الكلّيّة التي لا بدّ منها ولا يقوم غيرها مقامها و يُسمّى بالامّات، والفروع هي الجزئيّة التي عنها بدّ في بعض المواضع ويمكن أن يقوم غيرها مقامها، والامّات قد قيل أنّها ثلاثة هي بالقوّة ستّة، وهي مطلب «هل» و «ما» و «لم» لان كلّ واحدٍ يشتمل على مطلبين، وقد قيل أنّها أربعة و أُضيفَ اليها مطلب «أى» فصار اثنان للتصوّر وهما «ما» و «أى»، واثنان للتصديق وهما «هل» و «لم» فمطلب هل، يشتمل على بسيط يكون الموجود فيه محمولاً كقولنا: هل زيدٌ موجودٌ، وعلى مركّب يكون الموجود فيه رابطة كقولنا: زيدٌ هل موجودٌ في الدار.

قوله: «و منها مطلب ما، هو الشيء و قد يُطلب به ماهيّة ذات الشيء، و قد يُطلب به ماهيّة مفهوم الاسم المستعمل».

**القول:** ذات الشيء حقيقته و لا يطلق على غير الموجود. و المراد أنّ الطالب بما الأوّل، هو السائل عن ما هو و يُجاب بأصناف المقول في جواب ما هو، كما مرّ ذكرها، و قد يقع الحدود الحقيقيّة في جوابه، و ربّما يقام الرّسوم مقامها على وجه التّوسّع أو عند الاضطرار.

و الطالب بما الثّاني، هو السائل عن ماهيّة مفهوم الاسم كقولنا: ما الخلاء، و انّما لم يقل عن مفهوم الاسم لانّ السؤال بذلك، يصير لغويّاً بل هو السائل عن تفصيل ما دلّ عليه

الاسم اجمالاً فان أُجيب بجميع ما دخل في ذلك المفهوم بالذات و دلّ الاسم عليها بالمطابقة و التضمّن كان الجوابُ حدّاً بحسب الاسم، و ان أُجيب بما يشتملُ على شيء خارجٍ عن المفهوم، دالٌّ عليه بالالتزام، على سبيل التجوّز كان رسماً بحسب الاسم.

قوله: «و لا بُدّ من تقديم مطلبٍ ما الشيء على مطلب هل الشيء، اذا لم يكن ما يدلُّ عليه الاسم المستعمل حدّاً للمطلوب مفهوماً و كيف كان، فانّ المطلوب فيه شرح الاسم». و في بعض النسخ اذا لم يكن ما يدلُّ عليه الاسم المستعمل جزءاً للمطلب مفهوماً. **اقول:** المراد أنّ مطلب ما الذي يطلب شرح الاسم، يجب أن يتقدّم على مطلبى هل، و يعنى بقوله: «اذا لم يكن ما يدلُّ عليه الاسم المستعمل حدّاً»، تفسير هذا المطلب

١ - قوله: «تفسير هذا المطلب»، أى: مطلب ما بحسب الاسم، فسّره بما يدلُّ عليه الاسم لتمييزه من قسيمه و هو مطلب ما بحسب الحقيقة. و تقرير الكلام: أنّ مطلب ما، بحسب الاسم، مقدّم على مطلب هل، اذا لم يكن ما يدلُّ عليه الاسم المستعمل مفهوماً فأنّه لو كان مفهوماً لم يحتجّ الى الطلب فضلاً عليها اسم النّطقة اعنى ذو وضع لا ينقسم مفهوماً فأنّه اذا كان مفهوماً لا يطلب و لا يقدم و اما قوله «حدّاً»، فيمكن توجيهه بوجهين أحدهما ان يكون حدّاً حالٍ عن ضمير «ما» فى يدلُّ والمعنى: اذا لم يكن الذى بدل عليه الاسم حال كونه حدّاً لمطلب و هو الاسم المستعمل مفهوماً أى لم يكن مدلول الاسم المستعمل المحتاج بيانه الى الحد مفهوماً، و ثانيهما أن يكون حدّاً مفهوماً خبر لم يكن، ثمّ ما الفائدة فى قوله: حدّاً و لو حذف لم يتغيّر مراده فذكر الشارح أنّه انما قال اذا لم يكن مدلول الاسم حدّاً مفهوماً لانه لو كان مدلوله حدّاً و مع ذلك مفهوماً فاذا كان مدلوله حدّاً و الحد انما يكون للذوات المحصّلة يكون له ذات محصّلة و اذا كان حدّه مفهوماً كان وجود تلك الذات مفهوماً فلا يطلب بهل البسيطة فضلاً عن تقديم ما يحبّ الاسم عليها. و هذا الكلام كما ترى فيه تصفّ عظيم لانّ الحد كما يكون بحسب الحقيقة كذلك يكون بحسب الاسم فمن أين يلزم من حديّة مدلوله أن يكون موجوداً؟ و لو فرضنا أنّ وجوده لازم من تحديده فليس يلزم من فهم حدّه العلم بوجوده. و الاولى ان يقال: أنّ ما يدلُّ عليه الاسم كما يحدّ و تفصيل ما دلّ عليه الاسم اجمالاً يرسم أيضاً اذا كان التعريف ببعض عوارضه و قد نبّه عليه فيما قبل، بقوله: و يطلب به ماهيّة مفهوم الاسم، فيقدّم مطلب ما، على مطلب هل، اذا لم يكن ما يدلُّ عليه حدّاً مفهوماً أى اذا لم يكن حدّاً ذلك الاسم مفهوماً فأنّه لو فهم ما يدلُّ

لتمييزه عن قسيميه. فَإِنَّ الْمُقَدَّمَ عَلَى مُطْلَبِي هَلْ، هُوَ الَّذِي يُطْلَبُ بِهِ شَرْحُ الْأَسْمِ الَّذِي لَا يَفْهَمُ مَدْلُولُهُ إِلَّا بَحْدٍّ دُونَ الْآخِرِ، وَتَقْدِيرُ الْكَلَامِ إِذَا لَمْ يَكُنْ مَدْلُولُ الْأَسْمِ الْمُسْتَعْمَلِ فِي الطَّلَبِ الْمَحْتَاجِ فِي بَيَانِهِ إِلَى حَدٍّ مَفْهُومًا أَوْ الَّذِي لَا يَكُونُ مَدْلُولُهُ حَدًّا مَفْهُومًا لِلْمَطْلَبِ يَعْنِي: الْمَسْتَوَّلُ عَنْهُ.

وَأَمَّا قَالَ ذَلِكَ، لِأَنَّ مَدْلُولَ الْأَسْمِ، إِذَا كَانَ حَدًّا وَالْحُدُودُ أَمَّا يَكُونُ بِحَسَبِ الدَّوَاتِ الْمُحْصَلَةِ، كَانَ لِلْمَحْدُودِ ذَاتٌ مُحْصَلَةٌ وَإِذَا كَانَ الْمَدْلُولُ مَعَ كَوْنِهِ حَدًّا هُوَ مَفْهُومًا كَانَ تَحْصُلُ تِلْكَ الدَّوَاتِ، أَعْنَى وَجُودَهَا أَيْضًا مَعْلُومًا فَلَا يَكُونُ لِلسُّؤَالِ بِمَا قَبْلَ هَلْ «لَوْ كَانَ مَفْهُومًا لِلْمَسْتَوَّلِ عَنْهُ لَمَا كَانَ لِلسُّؤَالِ بِمَا فِي هَذَا الْمَوْضِعِ فَائِدَةٌ وَأَمَّا قَالَ حَدًّا مَفْهُومًا لِأَنَّ مَدْلُولَ الْأَسْمِ رُبَّمَا لَا يَكُونُ لَهُ وَجُودٌ فِي نَفْسِهِ فَيَكُونُ مَدْلُولُ الْأَسْمِ هُوَ الْجَامِعُ لِلْأَشْيَاءِ الَّتِي وَضَعَ الْأَسْمَ بِأَزَائِهَا فَيَكُونُ حَدًّا بِوَجْهِهِ إِلَّا أَنَّهُ لَا يَكُونُ مَفْهُومًا مَا لَمْ يَدُلَّ عَلَيْهَا بِالتَّفْصِيلِ وَيَكُونُ السُّؤَالُ بِمَا هُوَ بَاقِيًا إِلَى أَنْ يَفْضَلَ، وَحِينَئِذٍ يَكُونُ الْقَوْلُ الْمَفْصَّلُ حَدًّا مَفْهُومًا وَمَالَهُ خ».

قوله: «وكيف كان فإنَّ المطلوب فيه شرح الاسم».

بَيَانٌ أَجْمَالِيٌّ لَمَا تَقَدَّمَ، أَى: وَكَيْفَ كَانَ الْحَالُ، فَإِنَّ الْمُقَدَّمَ عَلَى مُطْلَبِي «هَلْ» هُوَ مَا الطَّالِبُ لشرح الاسم، وَأَمَّا بِالرَّوَايَةِ الْآخَرَى فَيَكُونُ مَعْنَاهُ هَكَذَا، إِذَا لَمْ يَكُنْ مَدْلُولُ الْأَسْمِ الَّذِي اسْتَعْمَلَ عَلَى أَنَّهُ جُزْءٌ لِلْمَطْلَبِ مَفْهُومًا وَذَلِكَ لِأَنَّا إِذَا قُلْنَا مَا الْخَلَاءُ فَقَدْ اسْتَعْمَلْنَا اسْمَ الْخَلَاءِ عَلَى أَنَّهُ جُزْءٌ لِلْمَطْلَبِ مَفْهُومًا وَذَلِكَ لِأَنَّا إِذَا قُلْنَا «مَا الْخَلَاءُ» فَقَدْ اسْتَعْمَلْنَا اسْمَ الْخَلَاءِ عَلَى أَنَّهُ جُزْءٌ لِلْمَطْلَبِ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْمَطْلَبَ هُوَ مَجْمُوعُ اللَّفْظَيْنِ وَاحِدُهُمَا جُزْءٌ لِلْمَجْمُوعِ فَيَكُونُ قَوْلُنَا: جُزْءٌ لِلْمَطْلَبِ فِي هَذِهِ الرِّوَايَةِ نَصْبًا عَلَى التَّمْيِيزِ عَنِ الْمُسْتَعْمَلِ وَقَوْلُنَا مَفْهُومًا نَصْبٌ لِأَنَّهُ خَبِرٌ لَمْ يَكُنْ، وَأَنَا أَظُنُّ أَنَّ هَذِهِ الرِّوَايَةَ تَصْحِيفٌ لِلأُولَى وَكِلَاهُمَا

عَلَيْهِ ذَلِكَ الْأَسْمَ بِرِسْمِهِ، لَمْ يَغْنِ عَنِ الطَّلَبِ، بَلْ يُطْلَبُ حَدَّهُ أَوَّلًا، ثُمَّ يُطْلَبُ بِهَلْ الْبَسْطَةُ. وَأَمَّا الرِّوَايَةُ الْآخَرَى فَالْأَسْمُ الْمُسْتَعْمَلُ جُزْءٌ جَمْلَةً، عَلَى أَنَّهُ جُزْءٌ مَطْلَبٍ «مَا» وَالْأَظْهَرُ أَنَّ يَحْمَلُ عَلَى أَنَّهُ جُزْءٌ مِنْ مَطْلَبِ هَلْ، حَتَّى إِذَا أَرِيدَ السُّؤَالُ هَلِ الْمُثَلَّتُ مَوْجُودٌ، يُقَدَّمُ طَلَبُ اسْمِ الْمُثَلَّتِ،

تصحيقان و الاصل كان كذا: اذا لم يكن الاسم المستعمل حدّ المطلب مفهوماً. فأنّه مطابق لمراده مستغني عن التّحتملات التي اوردناه و ذلك واضح.

قوله: «فاذا صحّ للشئ وجود صار ذلك بعينه حدّاً لذاته او رسماً ان كان فيه يجوز». معناه ظاهر و مثاله انا اذا قلنا في جواب من يقول: ما المثلث المتساوي الاضلاع أنّه شكلٌ يحيطُ به ثلاثة خطوطٍ متساويةٍ كان حدّاً بحسب الاسم، ثم اذا اذا بيّنا أنّه الشكل الاول من كتاب اقليدس صار قولنا الاول بعينه حدّاً بحسب الذات.

قوله: «و منها مطلب اي شئ و يطلب به تمييز الشئ عما عداه» و في بعض النسخ: و منها مطلب اي شئ و هو ايضاً ممّا يعدّ في أصول المطالب و يطلب به تمييز الشئ عما عداه».

اقول: يُجاب عن اي شئ، بما يميّز ذاتياً و قد يُجاب بما يميّز تمييزاً عرضياً و المراد هو الاول، و قد لا يعدّ هذا المطلب في الاصول، لانّ مطلب ما، يُغنى عنه اذا جوابه يشتمل على جميع الذاتيات مميّزة كانت او غير مميّزة، و قد يعدّ فيها لانه بعد الجواب عما هو في حال الشّركة يتعيّن لطلب تميّز كلّ واحدٍ من مختلفات الحقايق بالفصول و لا يقومُ غيره حينئذٍ مقامه.

قوله: «و منها مطلب لم الشئ وكأنّه يستلّ عما هو الحدّ الاوسط اذا كان الغرض حصول التصديق بجواب هل فقط، او يستلّ عن ماهية السّبب اذا كان الغرض ليس هو حصول التصديق بذلك فقط و كيف كان، بل يطلب سببه في نفس الامر و لا شك في انّ هذا المطلب بعد هل بالمرتبة بالقوّة او بالفعل».

اقول: مطلب لم، يطلب العلة اما في التصديق فقط، كما يقال: لم مبدأ الكل واحد، و اما في الوجود، كما يقال: لم يجذب المغناطيس الحديد. و هذه نكتة و هي انّ المطالب، كما يكثرها المكثرون، فللمقللين ايضاً ان يقللوه، بان يجعلوا اصولها اثنين مطلباً للتصور و مطلباً للتصديق و يطوى الباقية فيهما، و على هذا التقدير، يُمكن ان يطوى «لم» في



مطلب «ما»<sup>١</sup>، حتّى يكون الاتّهامات هي مطلبي «هل» و «ما» فقط.

واشار الشيخ الى ذلك بقوله: كأنه يسئل عما هو الحدّ الاوسط، او عن ماهية السبب. و مطلب «لم» تابع لمطلب هل، بالمرتب، اما بالفعل، فكما يقال: هل القمر منخفض، فان قيل: نعم، قيل لم؟، و اما بالقوة فكما يقال: لم ينخسف القمر، فانه يتضمن الحكم بانخسافه بالقوة و يطلب العلة فيه.

قوله: «و من المطالب ايضاً كيف الشئ او اين الشئ، و متى الشئ»، و هي مطالب جزئية ليست من الاتّهامات بل تنزل ان تعدّ فيها و يستغنى عنها كثيراً بمطلب هل المركّب اذا فطن لذلك الاين و الكيف و متى و لم تعلم نسبه الى الموضوع المطلوب». لم يذكر الشيخ مطلب «كم» و «من» و هما ايضاً من الجزئيات المشهورة، فهي جزئية لانّها تطلب علوماً جزئيةً بالقياس الى المطالب المذكورة و لا يعمّ فائدتها، فانّ ما لا كيفية له مثلاً لا يسئل عنه بكيف، و لذلك تنزلُ عن ان يعدّ في الاصول و يستغنى عنها، فيقال: هل زيد أسود؟ هل هو في الدار؟ هل هو الآن؟

قوله: «فان لم يفتن لذلك لم يقم ذلك المطالب مقام هذا و كان مطلباً خارجاً عما عد».

**اقول:** فيه نظر، لانّ مطلب اى، اذا عدّ في الاصول، يقوم مقامها. فيقال: اى كيفية له؟، في اى مكان هو؟، في اى وقت هو؟

١ - قوله: «و على هذا التقدير، يُمكن ان يطوى «لم» في مطلب ما»، لان مطلب ما يغنى عنه و يقوم مقامه فيقال: ما علته، ما سببه؟

## التهج العاشر فى القياس المغالطية

«انّ الغلط، قد يقعُ اما لسبب فى القياس و هو ان يكون المدعى قياساً بقياس فى صورته و هو ان لا يكون على سبيل شكلٍ منتج، او يكون قياساً ليس بقياس فى صورته و هو ان لا يكون على سبيل شكلٍ منتج، او يكون قياساً فى صورته، لكنّه ينتج غير المطلوب اذ قد وضع فيه ما ليس بعلة علة، او لا يكون قياساً بحسب مادته، اى أنّه بحيث اذا اعتبر الواجب فى مادته، اختل امر صورته و اذا سلّم ما فيه على التحوّل الذى قيل، كان قياساً و لكنّه غير واجب تسليمه، فاذا روعى فيه تشابه احوال الوسط فى المقدّمتين و احوال الطرفين فيهما مع النتيجة، لم يجب تسليمه، فلم يكن قياساً واجب القبول و ان كان قياساً فى صورته و قد عرفت الفرق بينهما.

و وضع ما ليس بعلة علة من هذا القبيل، و المصادرة على المطلوب الاول من هذا القبيل، و ذلك اذا كان حدّان من حدود القياس هما اسمان لمعنى واحد فالواجب ان يكونا مختلفى المعانى، فاذا روعى فى القياس صورته ثمّ ما اشرنا اليه من احوال مادته لم يقع خطأ من قبل الجهل بالتكليف<sup>١</sup> و من وضع ما ليس بعلة علة، و من المصادرة على المطلوب الاول.

**اقول:** الغلط يقع لسبب يرجع اما الى التّأليف القياسى، و اما الى اجزائه الّتى من المقدّمات ثمّ الحدود، و الشّيخ بدء بالقسم الاول، فقال: «انّ الغلط قد يقع اما لسبب فى القياس»، و آخر القسم الثّانى، الى ان يتمّ الكلام فى القسم الاول، ثمّ الّذى يرجع الى التّأليف فيكون لسبب يرجع اما الى صورة القياس و اما الى مادته، و بدأ بالقسم الاول، فقال: «و هو ان يكون المدعى قياساً ليس بقياس فى صورته».

ثمّ الذي يرجع الى الصّورة يكون اما بحسب نسبة بعض المقدمات الى بعض، او بحسب نسبته الى النتيجة والذي يكون بحسب نسبة بعض المقدمات الى بعض، فهو أن لا يكون على شكل وضرب منتج وقد اشار اليه بقوله: «و هو ان لا يكون على سبيل شكل منتج».

والذي يكون بحسب نسبة المقدمات الى النتيجة، فلا يخلو اما ان يكون السبب هو ان المقدمات لم يلزم منها قول غيرها، أو لزم ولكنّ اللازم ليس هو المطلوب، والتّأويل هو المصادرة على المطلوب ولم يذكره الشيخ هيهنا، لأنّه يحتاج الى شرح فأخّره الى أن يفرغ من القسمة ويشغل بشرحيه، والثاني هو وضع ما ليس بعلة علة<sup>١</sup> لأنّ وضع القياس الذي لا ينتج المطلوب لا تناجه هو وضع ما ليس بعلة للملوب، مكان علته و اليه أشار بقوله: «او يكون قياساً في صورته لكنّه ينتج غير المطلوب اذ قد وضع فيه ما ليس بعلة علة».

وأما الذي يرجع الى مادة القياس<sup>٢</sup> مشتملاً على مقدّمات، لو وضعت على هيئة قياس، خرجت عن أن تكون مسلّمة. و اليه أشار بقوله: أو لا يكون قياساً بحسب مادته، الى قوله: «ان كان قياساً في صورته» ومثاله ان يقال: كلّ انسان ناطق من حيث هو ناطق ولا شيء من الناطق من حيث هو ناطق بحيوان، وذلك لأنّ القياس انما يتعقد

١ - قوله: «و الثاني هو وضع ما ليس بعلة علة» كقولنا: كلّما كان الاربعة موجودة، كانت الثلاثة موجودة وكلّما كانت الثلاثة موجودة، فهي فرد، فكلّما كانت الاربعة موجودة، فهي فرد وهي غير النتيجة، اذا النتيجة كلّما كانت الاربعة موجودة، فالثلاثة فرد، لأنّ الضمير في الكبرى راجع الى الثلاثة، م.

٢ - قوله: «و اما الذي يرجع الى مادة القياس»، لا خفاء في أنّ الغلط، بحسب المادة يكون جميع مقدمات القياس أو بعضها كاذباً، لكن اعتبر الشيخ فيه أمرين، أن يكون المقدمات بحيث اذا اعتبرت على الوجه الواجب اختلّ الصّورة، وأن يكون بحيث اذا وضعت على هيئة قياس لم يكن مسلّمة. والامر الاول، مستدرك لعدم توقّف اختلال المادة عليه، فانّ قولنا: كلّ انسان حيوان وكل حيوان حجر، مختل بحسب المادة وان اخذ بحسب الواجب، بان يقال: ولا شيء من الحيوان بحجر، لم يختل صورته، م.

بحسب الصورة من هذه الحدود، أما مع اثبات القيد الذى هو قولنا من حيث هو ناطق فى المقدمتين جميعاً، أو مع حذفه منهما جميعاً، لكن اثباته فيهما يقتضى كذب الصغرى و حذفه منهما، يقتضى كذب الكبرى، و ان حذف عن الصغرى و اثبت فى الكبرى، ليكونا صادقين، اختلفت صورة القياس، فلم يكن الأوسط مشتركاً فالقياس المنعقد منهما بحسب الصورة، لا يكون قياساً واجب القبول، بحسب المادة و لهذا كان السبب فى هذا القسم من جهة المادة.

قوله: «و قد عرفت الفرق بينهما»،  
 اى: بين هذين القياسين المذكورين.<sup>١</sup>

قوله: «و وضع ما ليس بعلة علة، من هذا القبيل و المصادرة على المطلوب الأول من هذا القبيل»

أى: متى يقع الغلط فيه من جهة التأليف لا من جهة المادة، ثم أخذ فى بيان المصادرة على المطلوب الأول، بقوله: «و ذلك اذا كان حدًا من حدود القياس»، الى قوله: «فالواجب أن يكونا مختلفى المعانى»، فالمصادرة على المطلوب، إنما يشتمل على حدّين مترادفين - كما مرّ - و يلزم منه أن احدى المقدمتين خالية عن الوضع و الحمل و هى التى يتحدّد حدّاها.

و الثانية، هى النتيجة، مثاله: كلّ انسان بشر و كلّ بشر ناطق، فكلّ انسان ناطق و ما يقع فى قياس واحد، هكذا يكون ظاهراً غير ملتبس، و الخفى منها هو الذين يقع فى أقيسة مركبة يقتضى تباعد النتيجة و المقدمة المتّحدة بها.

و الفاضل الشارح، ذهب الى أن وضع ما ليس بعلة علة، و المصادرة على المطلوب الأول من الاغلاط التى تتعلق بالمادة. و ليس كذلك، فان يتألف مع النتيجة أما من حدود

١ - قوله: «و قد عرفت الفرق بينهما اى بين هذين القياسين المذكورين»، ففى المثال المذكور، ان ثبت فى المقدمتين او حذف منها كان قياساً منعقدًا، بحسب الصورة لكنّه ليس بواجب القبول، ففرق بين القياسين أى القياس المنعقد بحسب الصورة و القياس المنعقد الواجب القبول، م.

اكثر مما يجبُ وهو وضعُ ما ليس بعلةٍ علةً، او من حدودٍ اقلَّ ممَّا يجبُ وهو المُصادرة على المطلوب، فالخللُ فيها راجع الى الصورة دون المادَّة و لذلك جعلنا من مباحث كتاب القياس فهذه هي اسباب الاغلاط المتعلِّقة بالتأليف القياسى.

وقد ظهر أنَّها اربعة اثنان منها مُتعلِّقان بنفس القياس وهما اختلال الصورة المادَّة و يشتركان فى أنَّ الخلل فيهما سوءُ التأليف، واثنان مُتعلِّقان بحال القياس والنتيجة معاً وهما وضع ما ليس بعلة علة و المُصادرة على المطلوب، فاذن جميع ما يتعلَّق بالتأليف القياس ثلاثة أشياء.

والى ذلك اشار الشيخ بقوله: «فاذا روعى بالقياس صورته، ثم ما اشرنا اليه من احوال مادته لم يقع خطأ من قبل الجهل بالتأليف و من وضع ما ليس بعلة علة و من المُصادرة على المطلوب الاول».

قوله: «هذا. واما ان لا يكون الغلط فى كون القياس قياساً واجب القبول و لكن بسبب فى المقدمات مقدّمة فانه يقع الغلط بسبب الاشتراك فى مفهوم الانفاذ على بساطتها او على تركيبها على ما قد علمت و من جعلتها مثل ما قد يقع بسبب الانتقال من لفظ الجمع الى لفظ كل واحد و بالعكس فيجعل ما يكون لكل واحد كائناً لكل و ما يجعل لكل كائناً لكل واحد، ولا شك فى أنَّ بين الكل و بين كل واحد من الاجزاء فرقاً، و رذمما كان الانتقال على سبيل تفريق اللفظ بان يكون اذا اجتمع صادقاً فيظنَّ انه اذا افترق كان صادقاً مثل من يظنَّ انه اذا صحَّ ان يقول، كان امرؤ القيس شاعراً، صحَّ ان امرؤ القيس، كان مفرداً و ان امرؤ القيس الميت، شاعرٌ مفردٌ، فيحكم بان الميت و رُبما كان الانتقال على العكس من هذا و هو انه اذا صحَّ ان امرؤ القيس شاعر و انه جيّد يصحُّ على الاطلاق.

وكيف شئت انه شاعرٌ جيّدٌ، اى فى غير الشاعريّة و هذا ايضاً يناسب ما يكون الغلط فيه بسبب المعنى من وجه و لكن بشركة من اللفظ و هذه مغالطات مناسبة اللفظ».

**اقول:** لما فرغ من بيان القسم الاول، و هو ان يكون سبب الغلط راجعاً الى التأليف، ختمه بقوله: «هذا»، اى: هذا قسمٌ. و بدأ بالقسم الثانى بقوله: «و اما ان لا يكون الغلط»، فلفظة «اما هذه» اختُ اَتى فى اول الفصل، فى قوله: الغلط قد يقع اما لسبب فى القياس و

هذا القسم وان يكون الغلط بسبب في المقدمات افراداً او في اجزائها التي هي الحدود، و ينقسم الى ما يكون السبب لفظياً و الى ما يكون معنوياً و بدءاً بالقسم الاول و هو على ما ذكرنا، ينحصر في ستة اقسام، لان الغلط اما يكون لاشتراك في جوهر اللفظ المفرد، او في هيئته في نفسه، او فيه هيئته اللاحقة به من خارج، او في التركيب المحتمل لمعنيين، او في وجود التركيب و عدمه.

فيظن ان المركب غير مركب او غير المركب مركب، فاشار الى القسم الاول و الرابع و هو الاشتراك في اللفظ المفرد و المركب بقوله: «فانه يقع الغلط بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ عى بساطتها او على تركيبها على ما علمت»، اي: في التهج السادس.

و اورد لذلك مثالا و هو انتقال الذهن من احد معنى لفظ «كُلّ» حالتى الاطلاق على الجميع و كُلّ واحد الى الآخر و قوله: «و من جملتها، مثل ما يقع بسبب الانتقال»، الى قوله: «و لا شكل في ان بين الكلّ و بين كُلّ واحدٍ من الاجزاء فرقا»، و هذا المثال هو الاشتراك في اللفظ المفرد و اما خصّه بالايراد لانه موضع يلتبس على بعض اهل النظر و سنحتاج اليه في النمط الخامس، و الفرق ان الكلّ، يشمل الآحاد معاً و كُلّ واحد<sup>١</sup> يأخذ الواحد فالواحد، على سبيل البدل بشرطين:

احدهما ان لا يكون مع المأخوذ غيره،

و الثاني ان لا يبقى واحد غير مأخوذ.

و اشار بقوله: «و ربما كان الانتقال على سبيل تفريق اللفظ بان يكون اذا اجتمع صادقاً فيظن انه اذا افرق». و في بعض النسخ: كيف فرق كان صادقاً الى قوله: «و انها فرد» الى القسم الخامس.

و اورد له مثالين، احدهما انا اذا قلنا: ان امرؤ القيس، كان شاعراً، و صحّ، فيظن انه يصح قولنا: امرؤ القيس كان. و قولنا امرؤ القيس شاعر و ذلك لان المحمول في الاول، هو قولنا: كان شاعراً، على سبيل الاجتماع، فيظن انه يصح حمل كُلّ واحد من لفظة «كان» و «شاعراً» عليه، على سبيل الانفراد.

١ - قوله: «كُلّ واحد»، عطفت على قوله: «ان الكلّ» يعنى: ان الكلّ يشمل الآحاد معاً و كُلّ واحدٍ يشمل الآحاد لا معاً بل يأخذ الواحد، فالواحد، م.

وَأَمَّا يَصَحُّ الْأَوَّلُ، لِأَنَّ لَفْظَةَ «كَانَ» فِيهَا نَاقِصَةٌ، هِيَ جُزْءُ الْمَحْمُولِ وَالْمَجْمُوعُ قَضِيَّةٌ دَالَّةٌ عَلَى كَوْنِهِ فِي الزَّمَانِ الْمَاضِي شَاعِراً، وَ لَا يَصَحُّ الثَّانِي، لِأَنَّ أَفْرَادَ لَفْظَةِ «كَانَ» يَدُلُّ عَلَى أَنَّهَا أُخِذَتْ تَامَّةً وَ هِيَ الْمَحْمُولُ نَفْسِهِ، فَكَأَنَّهُ يَقُولُ: حَصَلَ أَمْرُ الْقَيْسِ<sup>١</sup> وَ لَا يَصَحُّ الثَّالِثُ، لِأَنَّ حَذْفَ لَفْظَةِ «كَانَ»، يَدُلُّ عَلَى أَنَّهَا اخُذَتْ رَابِطَةً، لَا دَلَالَةً لَهَا أَلَّا عَلَى الْإِرْتِبَاطِ الْمُحْضِ وَالْمَحْمُولِ هُوَ الشَّاعِرُ، وَ حِينَئِذٍ الْفَرْقُ بَيْنَ قَوْلِنَا: كَانَ شَاعِراً وَ بَيْنَ قَوْلِنَا: هُوَ شَاعِرٌ<sup>٢</sup>، عَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ وَ يُلْزَمُ مِنْهُ حَمْلُ الشَّاعِرِ عَلَى أَمْرِ الْقَيْسِ الَّذِي لَيْسَ بِمَوْجُودٍ الْآنَ، لِأَنَّ الْمَيِّتَ لَا يَوْجَدُ أَصْلًا فَضْلًا عَنْ أَنْ يَوْجَدَ شَاعِراً.

وَالْمَثَالُ الثَّانِي، أَنَا إِذَا قُلْنَا: الْخَمْسَةُ زَوْجٌ وَ فَرْدٌ، صَحَّ، فَيُظَنُّ أَنَّهُ يَصَحُّ قَوْلُنَا: الْخَمْسَةُ زَوْجٌ، الْخَمْسَةُ فَرْدٌ، عَلَى قِيَاسِ أَنَا إِذَا قُلْنَا: الْعَسَلُ حَلَوٌ وَ أَصْفَرٌ، وَ صَحَّ، فَيَصَحُّ قَوْلُنَا: الْعَسَلُ حَلَوٌ، الْعَسَلُ أَصْفَرٌ.

وَ أَشَارَ بِقَوْلِهِ: «وَرُبَّمَا كَانَ الْإِنْتِقَالُ عَلَى الْعَكْسِ مِنْ هَذَا»، إِلَى الْقِسْمِ السَّادِسِ وَ يُمَثِّلُ بَأَن يَظُنُّ أَنَّهُ إِذَا قُلْنَا: أَنَّ أَمْرَ الْقَيْسِ، شَاعِرٌ جَيِّدٌ وَ صَحَّ عَلَى تَقْدِيرِ كَوْنِهِمَا وَصْفَيْنِ مُتَبَاثِنَيْنِ، صَحَّ أَيْضاً عَلَى تَقْدِيرِ كَوْنِهِمَا مَعاً وَصْفاً وَاحِداً، ثُمَّ قَالَ: «هَذَا أَيْضاً يُنَاسِبُ مَا يَكُونُ الْغَلَطُ فِيهِ بِسَبَبِ الْمَعْنَى مِنْ وَجْهِ».

وَ ذَلِكَ الْوَجْهُ، هُوَ اغْفَالُ تَوَابِعِ الْحَمْلِ، الَّذِي يَجِبُ ذِكْرُهُ فِي الْإِغْلَاطِ الْمَعْيَنَةِ، فَإِنَّ الْجَيِّدَ الْمَطْلُوقَ، إِذَا حُمِلَ بِدَلِّ الْجَيِّدِ فِي الشَّاعِرِ، فَقَدْ اغْفَلَ مَا يَتَّبِعُ الْمَحْمُولَ وَ كَانَ كَحَمْلِ الْمَوْجُودِ الْمَطْلُوقِ، بِدَلِّ الْمَوْجُودِ بِالْقُوَّةِ، فِي الْمَثَالِ الْمَذْكُورِ، لَكِنَّهُ يَكُونُ هِيْهُنَا بَشْرَكَةُ اللَّفْظِ

١ - قوله: «كَأَنَّهُ يَقُولُ: حَصَلَ أَمْرُ الْقَيْسِ» وَ فِيهِ نَظَرٌ، لِأَنَّ قَوْلِنَا: حَصَلَ دَالٌّ عَلَى الْحَصُولِ فِي الزَّمَانِ الْمَاضِي، فَيَصْدُقُ فَطْعَمًا، م.

٢ - قوله: «وَ حِينَئِذٍ لَا فَرْقَ بَيْنَ قَوْلِنَا كَانَ شَاعِراً وَ بَيْنَ قَوْلِنَا هُوَ شَاعِرٌ»، فَإِنْ كَانَ إِذَا كَانَتْ رَابِطَةً لَمْ يَكُنْ مَعْنَا أَلَّا النَّسْبَةُ الْحَكْمِيَّةُ وَ لَمْ يَدُلُّ عَلَى الزَّمَانِ الْمَاضِي، فَلَا يَكُونُ نَاقِصَةً، وَ إِذَا كَانَتْ نَاقِصَةً، دَلَّتْ عَلَى الزَّمَانِ وَ حِينَئِذٍ تَكُونُ جُزْئاً مِنَ الْمَحْمُولِ، كَمَا فِي الْأَوَّلِ، وَ اعْلَمْ أَنَّهُ يَكْفِي فِي بَيَانِ كَذِبِ قَوْلِهِ: أَمْرُ الْقَيْسِ شَاعِرٌ، أَنَّهُ حَمْلُ الشَّاعِرِ عَلَى أَمْرِ الْقَيْسِ، الَّذِي لَيْسَ بِمَوْجُودٍ، أَلَّا فَيَكُونُ كَاذِباً، فَقَوْلُهُ «لَآ» حَذْفُ كَلِمَةِ «كَانَ» إِلَى قَوْلِهِ: عَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ، لَا مَدْخَلَ لَهُ فِي ذَلِكَ الْبَيَانِ وَ لَا فَائِدَةَ فِيهِ، م.

وذلك لأن الغلط إنما حدث من قولنا: هو شاعرٌ جيدٌ وليس من شرط توابع الحمل، أن يحدث من تركيب لفظي مقدّمة.

قوله: «وهذه مغالطات مناسبة لللفظ»، إشارة إلى الأقسام المذكورة، ألا أنه لم يذكر من الستة إلا أربعة وُسْشِيرُ إلى الثاني والثالث الباقيين منها.

قوله: «وقد يقع الغلط بسبب المعنى الضرف، مثل ما يقع بسبب إيهام العكس، و بسبب اخذ ما بالعرض، مكان ما بالذات، و باخذ اللاحق للشيء مكان الشيء، و بأخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل، و باغفال توابع الحمل المذكور، و قد عرفت ذلك».

**اقول:** يُريد به، القسم الثاني، من الأغلاط المتعلّقة بأفراد المُقدّمات وهو الذي يكون السبب معنوياً.

قوله: «وقد يقع الغلط بسبب المعنى»، عطفٌ على قوله: «فأنه يقع الغلط بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ».

واعلم أن الأغلاط المعنوية، لا يتصوّر أن يقع في الحدود التي هي المفردات - كما مرّ في صدر الكتاب - فاذن، هي أنما تقع في التّأليف، و التّأليف يكون أنما في القضايا انفسها، او يكون بين القضايا.

و الذي بين القضايا، فهو أنما قياسيٌّ و أنما غير قياسي، و الواقعة في التّأليف القياسي، قد مرّ ذكرها، أما التي تقع في القضايا أنفسها و هي المتعلّقة بالمقدّمات، فهي التي يُريد أن يذكر ههنا و هي ثلاثة لا غير، لأنّ التّأليف، يقع أنما بين جزئين يستحقّ أحدهما لأن يحكم عليه و الآخر لأن يحكم به، و أنما بين جزئين لا يستحقّان لذلك، و الغلط في الأوّل، لا يتصوّر ألا أن يكون التّرتيب غير صحيح، بأن جعل المحكوم عليه محكوماً به و المحكوم به، محكوماً عليه و السبب في ذلك، إيهام العكس.

و أما الثاني، فلا يخلو أنما أن يكون المأخوذ فيها بدل من يستحقّ، لأن يكون جزءاً من القضية شيئاً من معروضاته أو عوارضه، أو لا يكون كذلك، بل شيئاً مشابهاً له، أو على وجه آخر غير الوجه الذي يجب. و الأوّل هو أخذ ما بالعرض، مكان ما بالذات و ذلك لأنّ الحكم يتعلّق بالذات، بما يستحقّ لأن يكون جزءاً من القضية و بالعرض لمعروضاته و عوارضه و الثاني هو سوء اعتبار الحمل، فإنّ الحمل، لا يكون فيها كما ينبغي مطلقاً.



وقد بقي من اسباب الغلط، قسمٌ واحدٌ وهو الوقاع بين قضايًا، لا يتألف منها قياس و هو المسمى بجمع المسائل، في مسألة واحدة<sup>١</sup> ولم يذكره الشيخ، لأنه غير متعلّق بالقياس. ونعود الى الشرح، فنقول: قد ذكر الشيخ في الغلط المعنوي الصّرف، خمسة اشياء: ايهامُ العكس، وأخذ ما بالعرض مكان ما بالذات - وهما القسمان المذكوران من الثلاثة - والثالث أخذ اللاحق للشيء مكانه وهو من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات - كما مرّ في النهج السادس - والرابع أخذ ما بالقوة، مكان ما بالفعل وعكسه يجري مجراه، والخامس اغفال توابع الحمل وهي الامور المتعلقة بالمحمول - كما مرّ - وبالرابطة والجهة والسور وغير ذلك، ممّا يغيّر احوال الحكم في القضية وهذان القسمان من جملة سوء اعتبار الحمل، وأما أورده الشيخ هكذا لأنه في هذا المختصر، لم يتعرّض لبيان الحصر على ما في سائر كتبه.

قوله: «فتجد اسباب المغالطات منحصرة في اشتراك اللفظ، مفرداً كان أو مركّباً في جوهره، وهيبته، وتصريفه، وفي تفصيل المركّب وتركيب المفصل، ومن جهة المعنى في ايهام العكس، وأخذ ما بالعرض، مكان ما بالذات، وأخذ اللاحق للشيء، واغفال توابع الحمل ووضع ما ليس بعلة علة، والمصادرة على المطلوب الأول، وتحريف القياس وهو الجهل بقياسيته».

**القول:** لما ذكر أسباب الغلط، عاد الى عدّها، ليسهل الضبط، فأشار هيئها الى القسم الثاني من اللفظية التي لم يذكرها فيما مضى، بقوله: «أو هيبته وتصريفه» ولم يذكر في المعنوية قسماً ممّا ذكره فيما مرّ، وهو أخذ ما بالقوة، مكان ما بالفعل وذلك ايضاً ممّا

١ - قوله: «و هو المسمى بجمع المسائل في مسألة واحدة»، كقولنا: الانسان وحده ضحّاك و كلّ ضحّاكٍ وحده حيوانٌ، فقولان: الانسان وحده ضحّاك قضيتان: الانسان ضحّاك وليس غيره ضحّاكاً، وأنما ليذكره الشيخ لا لأنه غير متعلّق بالقياس، بل لأنه دخل تحت فساد الصورة، اذ الغلط أنما نشأ من القضية الثانية وهو قولنا: ليس غير الانسان ضحّاكاً، لأنها مع الكبرى ليس على تأليف منتج. وليكن هذا، آخر ما اردنا ايراده في قسم المنطق من هذا الكتاب والله الموفق للصواب، الحمد لله تعالى، م.

يدلُّ على أنه لا يتعرَّض لبيان الحصر.

قوله: «و ان شئت فادخل الإعراب و البناء و اشتباه الشَّكل و الاعجام فى باب المُناطلات اللَّفظية و من التفت لفت المعنى و هجر ما يخلُّ اللفظ، ثم راعى أجزاء القياس معانى لا الفاظ و راعاها بتوابعها و لم يخلَّ بها فيما يتكرَّر فى المُقدِّمتين او يتكرَّر فى المُقدِّمتين و النتيجة، و راعى شكل القياس فيه و علم أصناف القضايا، الَّتى عدَّناها ثمَّ عرض ذلك على نفسه عرض المحاسب ما يعقده على نفسه معاوداً او مُراجعا فغلط، فهو اهلٌ، لان يهجر الحكمة و تعلَّمها فكلَّ مسير لما خلق له تعالى»<sup>١</sup>.

**اقول:** التفت لفته، اى: نظر اليه.

يُرِيد أنَّ من عرف الاصول المذكورة و حكمها، امن من الغلط، فانَّ سبب الغلط بالاجمال، هو اهمال بعض شرايط الصحة و وزان بين شرايط الصحة و أسباب الغلط بقولٍ ملخَّص. و هو أنَّه اذا اخط المعنى، و هجر ما يخلُّه اللفظ، أى الالفاظ الذَّهنيَّة و ما ترشَّح من أحوالها فى الخيال، و بالجملة: اذا تُرك اعتبار اللفظ و وجود المعنى عن الشوائب اللَّفظية، امن من الاغلاط اللَّفظية.

و اذا راعى اجزاء القياس مفصَّلة بتوابعها، امن من الاغلاط المتعلِّقة بالمقدِّمات، و اذا لم يخلَّ بتكرار الحدود فى المُقدِّمتين و النتيجة، امن من وضع ما ليس بعلةٍ علَّة، و من المُصادرة على المطلوب.

و اذا راعى شرائط القياس، امن من الغلط المتعلِّق بصوريَّة، و اذا عرف أنَّ المُقدِّمات من ائى الأصناف المذكورة فى النَّهج السادس و راعى شرائطها، امن من الغلط المتعلِّق بمادَّته. ثمَّ أنَّ من غلط بعد رعاية هذه الشُّروط و تكرار المعاودة الى تفقُّد كُلِّ واحدٍ منها، فهو ليس بمستعدٍّ لادراك العلوم النَّظريَّة و لعلمها.

والله اعلم بالصَّواب و اليه المرجع و المئاب.

انتهى القول فى المنطق، بعون الله و توفيقه.

و انتهى التصحيح / فى ذى الحجة ١٤٢٥ / كريم فيضى.

# اعلام

اشخاص

امکنه

کتابها

اشخاص	ابن خلدون، ٣٤، ٧٠
الشيخ، ٢٥، ٣٤، ٣٦، ٤٠، ٤١، ٤٢، ٤٣، ٤٤	ابن رشد، ٦٨، ٧١
٤٨، ٤٩، ٥٠، ٧٨، ٨٠، ٨١، ٨٢، ٨٨، ٩٠	ابن سينا، ٧، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤
١٠٣، ١٠٨، ١١١، ١١٣، ١١٥، ١١٧، ١١٨	٢٥، ٢٧، ٣٠، ٣٢، ٣٣، ٣٨، ٤٦، ٥٣، ٥٧
١١٩، ١٢٧، ١٣٠، ١٣٢، ١٣٣، ١٤٠، ١٤٢	٦٠، ٦٤، ٦٦، ٦٧، ٦٩، ٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٥
١٤٣، ١٤٤، ١٤٦، ١٤٧، ١٥٢، ١٥٤، ١٥٦	ابن طفيل اندلسي، ١٢
١٦٣، ١٦٤، ١٦٦، ١٧٠، ١٧٦، ١٧٧، ١٨٠	ابن عدى، ٦٥
١٨٦، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٦، ٢٠٢، ٢٠٥، ٢٠٦	ابن عربي، ٢٥، ٥٧
٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٨، ٢١٩	ابن مولوي، ١٩
٢٢٠، ٢٢٩، ٢٣٣، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠	ابو البركات بغدادى، ٥٦
٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٥٠، ٢٥٩	ابو الصلت، ٦٨
٢٦٢، ٢٧١، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٤	ابو بشر متى بن يونس، ٦٣، ٦٤، ٦٥
٢٨٦، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤	ابو حامد غزالي، ٧، ١٨
٢٩٧، ٢٩٩، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٧	ابو سعيد ابو الخير، ٢٧
٣١١، ٣١٦، ٣١٨، ٣٢٢، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٩	ابو علي، ٢٣
٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٣	ابو علي سينا، ١٦، ٤٧، ٥٣
٣٤٤، ٣٤٦، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥٢، ٣٥٣	ابو نصر، ٢٩٩
٣٥٥، ٣٦٢، ٣٦٦، ٣٧١، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٥	ابو نصر الفارابي، ٢٥١، ٢٩٣
٣٧٦، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٥	ابو نصر فارابي، ٦٤، ٦٥
٣٨٦، ٣٩١، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦، ٣٩٨، ٤٠٠	ابى علي بن سينا، ١٢
٤٠٢، ٤٠٤، ٤٠٦، ٤١٠، ٤١١، ٤١٤، ٤١٥	اثير الدين ابهرى، ٧٠
٤١٩، ٤٢٠، ٤٢٢، ٤٢٤، ٤٢٨، ٥٥	اثير الدين المفضل الابهري، ٣٠٣
آسين پلاسيوس، ١٣	احمد آرام، ١٦
ابا عبيد الجوزجاني، ٤٨	احمد الوشاح، ١٧
ابن ابى أصيبعة، ١٠	احمد امين، ٣٨
ابن الاعرابي، ٤٥	احمد غزالي، ٧، ١٨
ابن باجه، ٦٨	

ارسطاطاليس، ٥٥، ٣٩٢	السفسطائية، ٣٩٢
ارسطو، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٦٤، ٦٥	السيد محمد كاظم العصار الطهراني، ١٦
٦٦، ٦٨، ٦٩، ٧٠، ٧١	الشارح، ٤٣، ٩٢، ١٢٧، ١٣٠، ١٣٣، ١٤٤
ارسطوني، ٨	١٥٢، ١٥٣، ١٦٤، ١٦٦، ١٧٢، ١٧٨، ١٨٣
ارموى، ٦٩	١٨٥، ٢١١، ٢١٥، ٢١٩، ٢٢٤، ٢٣١، ٢٣٤
اشكوري، ٢٦	٢٣٨، ٢٥٨، ٢٦٢، ٣١٦، ٣٣٨، ٣٤٦، ٣٥١
افلاطون، ٢١، ٢٣، ٢٧	٤١٦، ١١٨، ١١٩، ١٤٠، ١٤٤، ١٤٩، ١٥٤
افلوطين، ٢٣	١٦٦، ١٧٠، ١٧٢، ٢٠٥، ٢١٨، ٢١٩، ٢٤٠
أقليدس، ١٠١، ٣١٥، ٤١٨	٢٤٣، ٢٥٣، ٢٥٩، ٢٦٢، ٢٧٨، ٢٩٠، ٢٩٤
الاسكندر، ٢٨٤	٣٢٥، ٣٤٠، ٣٤٢، ٣٤٤، ٣٥٦، ٣٨١، ٤٠٤
الاسكندر الافروديسي، ٢٣٨	الشارحان، ٤٣
الاسكندري، ٢٨٤	الشيخ، ٢٨، ٤٨، ٨١، ٨٥، ١١١، ١٣٤، ١٤٠
الاشارات، ١٠، ١١، ١٢، ١٣، ١٧، ١٧٦	١٤٣، ١٤٧، ١٤٩، ١٦٦، ١٧٠، ١٧٦، ١٧٨
الاشارات والتنبيهات، ٨، ١٩، ٣١، ٢٤، ٢٨	١٨٢، ١٨٦، ١٨٨، ١٩٣، ٢١١، ٢١٩، ٢٣١
٢٩، ٧٢، ٧٥، ١٤٣	٢٣٤، ٢٤٠، ٢٥٣، ٢٥٧، ٢٦٧، ٢٨٢، ٣٣٠
الاصول، ٨٠، ١٠١، ١٠٢	٣٣٢، ٣٣٥، ٣٤٥، ٣٥٣، ٣٥٧، ٣٦٣، ٣٦٧
الامام، ٤٥، ١١٩، ١٢٧، ١٣٠، ١٤٠، ١٤٤	٤٢١
١٥٢، ١٦٦، ١٧٠، ١٨٥، ١٩١، ٢٠٥، ٢١١	الشيخ ابي علي، ٢٦٤
٢١٥، ٢١٨، ٢٢٩، ٢٤٠، ٢٤٣، ٢٤٩، ٢٥٩	الشيخ افضل الدين محمد ابن حسن المرقى،
٢٩٠، ٣٠٠، ٣٠٤، ٣٢٧، ٣٥٦، ٣٨١	٣٨٥
الامام ابو علي سينا، ١٣	الشيخ الرئيس، ١٣، ٧٥
الجمهور، ٩٠، ١١٨، ١١٩، ١٢٢، ١٢٥، ١٥١	الضحاك، ١٥٤، ٣٠٤
١٦٥، ٢٣٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٦، ٢٨١	العلامة الجعفي، ٣٥
٣٢٠، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٢٩، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٦٦	الفارابي، ٢٤٩
٣٦٨، ٣٧٠، ٣٩٤، ٣٩٨	الفاضل، ٤٤، ١٤٣، ٢٠٦
الحكيم، ٣٩٢	الفاضل الشارح، ٢٨، ٤٤، ٥٠، ٥٦، ٧٧، ٧٨
الحكيم الفاضل، ٢٩٣	٨٣، ٨٩، ٩٠، ٩١، ٩٣، ٩٥، ٩٦، ١٢١، ١٢٩
الزنج، ٣١٣	١٣٦، ١٤٤، ١٦٤، ١٧١، ١٧٦، ١٨٦، ٢١٣

۲۱۶، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۹، ۲۵۱، ۲۵۴،	بوعلی، ۱۹، ۲۳، ۴۳
۲۶۱، ۲۶۵، ۲۷۲، ۲۸۹، ۲۹۱، ۲۹۹، ۳۰۰،	بوعلی سینا، ۲۰، ۲۲
۳۰۵، ۳۲۶، ۳۲۹، ۳۳۵، ۳۴۶، ۳۵۰، ۳۵۶،	بہمنیار بن مرزبان، ۷
۳۶۷، ۴۰۷، ۴۱۱، ۴۲۴،	بورسینا، ۱۹، ۲۵
الفاضل الشارح، ۱۰۷، ۱۴۲، ۱۶۹، ۳۵۱،	پیتر آبلار، ۶۴
۳۵۶، ۱۴۷،	تقی زاده، ۵۷
الفاضل العلامة، ۷۶،	ثامسطیوس، ۲۸۳، ۲۳۸
الفونسو نلینو، ۱۷،	جالینوس، ۶۷، ۳۱۵
القاشی، ۳۸۶،	جالینوسی، ۶۹
القاضی السائی، ۲۹۷،	جعفر آل یاسین، ۵۶
المشاؤون، ۱۳، ۵۱،	جمهور، ۲۸۴
المعلم، ۴۰۶، ۴۰۷،	حجة الحق، ۱۰، ۱۶، ۲۲
المعلم الاول، ۲۳۸، ۳۴۴، ۳۸۵، ۲۸۱، ۲۹۹،	حسین نصر، ۲۷
۳۸۵، ۳۹۵، ۴۰۰، ۸۳، ۸۹، ۱۶۵، ۲۵۵،	حکیم سبزوری، ۸، ۴۳، ۴۶
امام الحکما، ۲۲،	حمید عیدی، ۵۶
امام رازی، ۴۵،	خالد، ۱۵۵
امام فخر، ۴۲،	خواجہ، ۳۸، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۵۶
امرؤ القیس، ۴۲۴، ۴۲۶،	خواجہ ابوعلی سینا، ۱۰
امیر کبیر، ۵۷،	خواجہ طوسی، ۴۳، ۴۶، ۴۸، ۵۰
اویسنا، ۶۶،	خواجہ نصیر، ۴۲، ۷۰
ایرج افشار، ۵۴،	خواجہ نصیرالدین طوسی، ۲۴، ۴۷، ۵۷، ۵۹،
بارامیناس، ۹۸،	۴۶
بطلمیوس، ۴۷،	خواجہ شارح، ۳۳، ۳۶، ۴۰، ۴۱
بقراط، ۳۲۱،	خونجی، ۶۹
بن کمونہ، ۱۲،	دامپی، ۵۴
بوئتیوس، ۶۵،	دکارت، ۳۸، ۳۹
بوحنیفہ، ۱۹،	دکتر یثربی، ۲۶
بوسینا، ۲۰،	راجریکن، ۵۵

۳۴، ۳۷، ۵۷	رازی، ۴۲، ۴۴
شیخ بهائی، ۱۹، ۲۰، ۴۶	زکریای رازی، ۷
شیخ رئیس، ۱۱، ۱۳، ۴۳، ۴۶	زید، ۱۴، ۴۲، ۸۰، ۱۰۹، ۱۱۵، ۱۵۵، ۱۵۷
شیخ سینا، ۲۱، ۲۸، ۳۴، ۳۵	۱۵۸، ۱۸۸، ۲۰۲، ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۱۶، ۳۲۲
شیخ شهید، ۱۲	۳۲۷، ۳۴۶، ۳۵۶، ۳۷۶، ۳۸۳، ۴۱۵
شیخ شهید اشراقی، ۱۲	سارتر، ۴۷
صاحب البصائر، ۲۹۴، ۳۰۱، ۳۵۳، ۳۶۲	سبزو رای، ۸
۲۹۴	سراج الدین ارموی، ۵۹
صاحب المنطق، ۳۹۲	سقراط، ۲۱
صدرا، ۸	سنائی، ۱۸
صدر المتألهین، ۷، ۱۱	سهروردی، ۱۸، ۵۳، ۵۷
ضیاء الدین درّی، ۱۶	سهروردی مقتول، ۱۳
طباطبائی، ۸	سید ابراهیم دیباجی، ۵۳
عبدالحسین آذرنگ، ۵۴	سید حسن مشکان طبسی، ۱۶
عبدالرحمن بدوی، ۱۶، ۱۷	سید حسین ضیائی، ۱۷
عبدالله، ۱۰۹، ۱۱۰، ۳۳۴	سید حسین نصر، ۱۶، ۴۹
عبیدالله جوزجانی، ۲۹	سیدیحیی یثربی، ۵۵
عزالدوله سعد بن منصور بن کمونه، ۱۲	شارح رازی، ۴۴، ۵۰
عصار، ۲	شافعی، ۱۹
عطار، ۱۸	شرف الملک، ۱۰، ۲۲
علامه طباطبائی، ۳۴	شفیعی کدکنی، ۵۳
علی، ۱۰۲	شکوفه تقی، ۵۳
عمر، ۱۵۵، ۲۰۷	شمس تبریز، ۲۰
عمرو، ۱۴، ۸۰، ۱۵۷	شهرستانی، ۲۲
عیسی، ۱۰۹	شیخ، ۱۳، ۱۶، ۳۵، ۳۶، ۴۲، ۴۳
غزالی، ۱۱، ۵۵	شیخ ابوسعید ابو الخیر، ۵۷
غلامحسین مصاحب، ۵۶	شیخ اشراق، ۷
فارابی، ۷، ۱۶، ۲۰، ۵۳، ۶۵، ۶۷، ۶۸، ۷۱	شیخ رئیس، ۱۸، ۲۱، ۲۲، ۲۵، ۲۶، ۲۷

فاضل اردکانی، ۵۷	محمّد بن عمر ابن الحسین الخطیب الرّازی، ۷۶
فاضل شهرزوری، ۲۱	
فخرالدین رازی، ۶۹، ۱۹	محمدتقی جعفری، ۳۸
فخر رازی، ۵۶، ۴۸، ۴۳، ۱۹، ۷	محمدتقی دانش‌پژوه، ۱۷
فرانسیس بیکن، ۵۵	محمدرضا حکیمی، ۲۷
فرسطس، ۲۳۸	مرحوم شهابی، ۱۷
فروریوس، ۱۹۶	مثنائین، ۱۲
فروریوس، ۵۱، ۱۳	مشکوة، ۱۷
فروزانفر، ۵۶، ۱۸	ملا صدرا، ۵۷، ۲۷، ۲۵، ۷
فروغی، ۵۷	ملک المناظرین، ۷۶
فریدون بدره‌ای، ۵۶	منوچهر صدوقی‌سها، ۱۶، ۱۰
فریدون جنیدی، ۵۴	مولانا، ۵۳، ۱۹
قاطیغوریاس، ۱۶۵، ۹۸	مولوی، ۲۰، ۱۹
قزوینی، ۵۷	میرداماد، ۵۷، ۷
قطب، ۱۱	میرفندرسکی، ۷
قطب‌الدین رازی، ۵۹	نالیانو، ۱۳
قطب‌الدین رازی تحتانی، ۷۱	نجم‌الدین کاتبی، ۵۹
کپرنیک، ۵۵	نجم‌الدین کاتبی قزوینی، ۷۰
کریم فیضی، ۵۲، ۸	نصیین، ۶۱
کمال‌الدین ابن یونس، ۷۰	نصیرالدین طوسی، ۷۰، ۲۵
گاردهد، ۲۸	نیکلاس کاپالدی، ۵۴
گالیه، ۵۵	نیکولاس رشر، ۷۲، ۶۰
گیلبرت، ۵۵	وسالیوس، ۵۵
لناردو داوینچی، ۵۵	هاروی، ۵۵
متی بن یونس، ۶۵، ۶۳	هنری توماس، ۵۶
محقق طوسی، ۴۳	یحیی بن عدی، ۶۵، ۶۳
محمّد، ۷۵	یحیی مهدوی، ۱۶
محمد بن عبدون، ۶۸	یعقوب بن اسحاق کندی، ۶۳



مكة، ٣١٥	
نیشاپور، ٥٤	
همدان، ٢٢	امكنه
یونان، ٣٢، ٥٤، ٥٥، ١١٤، ١٧٤، ١٩٦	آلمان، ٥٤
	آمریکا، ٦٠
	ادسا، ٦١
كتب	اروپا، ٥٤، ٥٧
ابن سینا به روایت اشکوری و اردکانی، ٥٦	اسپانیا، ٦٧، ٦٨
اثولوجیا، ١٤، ١٥، ١٧	اسکندریه، ٦١
ارسطو عند العرب، ١٦، ١٧	اندلس، ٦٧، ٦٨
ارغنون، ٦٤، ٦٦، ٦٨، ٦٩	انطاکیه، ٦١
اسرارالحکم، ٤٦، ٤٧، ٤٢٩	ایتالیا، ٥٤
اشارات، ١٤، ١٦	ایران، ٧، ٢١، ٢٦، ٥٧، ٦٠
افلوطین عند العرب، ١٧	ایران شهر، ٢٣
الاسفار الاربعه، ١١	بخارا، ٢٢
الاشارات، ١٠، ١١، ١٢، ١٣، ١٧، ٤٣، ١٧٦	بغداد، ٦٣، ٦٥، ٦٦، ٦٧، ٦٨
الاشارات و التنبيهات، ٨، ١٩، ٣١، ٢٤، ٢٨	بیروت، ١٦
٢٩، ٧٢، ٧٥	خراسان، ٤٥
الاصول، ٨٠، ١٠١، ١٠٢	روم، ٥٥
الاهیات ارسطو، ٢٠	سوریه، ٦١
الاهیات نجات، ٥٥، ٥٦	عراق، ٦١
الثرهان، ١٣٧، ١٣٩	فنا، ٢٣٨
البصائر، ٢٩٤، ٢٩٧، ٢٩٨، ٣٠١، ٣٥٣، ٣٦٢	قاهره، ١٧
٢٩٤،	کالیفرنیا، ١٧
التراث اليوناني في الحضارة الاسلاميه، ١٧	کویت، ١٦، ١٧
التلويحات، ١٢	طهران، ١٦، ١٧
التنقيحات في شرح التلويحات، ١٧	لایدن، ١٧
الحكمة المتعاليه، ٢٦	مراغه، ٤٧

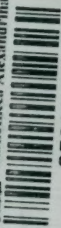
الحكمة المشرقية، ١٣، ١٧، ١٤٠، ١٤٢، ٢٦	حكمة المشائين، ٢٦
١٧٨، ١٤٣	حكمة المشرقية، ٢٥
الشرح، ٢٢٢، ٤٨	حكمة المشرقيين، ٢٣
الشرح الاول، ٧٧	حي بن يقظان، ١٣، ٢٧
الشرحين، ١٦	خرد جاودان، ٥٣، ٥٦، ٥٧، ٥٨
الشفاء، ١١٠، ١٢٧، ١٦٦، ١٩٥، ٢٠٥، ٢٥٧	دايرة المعارف فارسي، ٥٣، ٥٦
٢٥٩، ٢٨٦، ٢٩٤، ٢٩٧، ٢٩٩، ٣٠٤، ٣٣٥	دويال عقل و خرد، ٥٣، ٥٥
٣٧٥، ٣٩٤	رسائل ابن سينا، ١٦
الشفاء، ١١٩، ١٤٢، ١٥٤، ١٦٦، ١٧٠	رسائل الشيخ الرئيس، ١٧
المباحثات، ١٠	رسالة الطير، ١٨، ٢٧
المحصل، ٤٢	رسالة في العشق، ٢٧
النوادر، ٤٥	سلامان و ابسال، ٢٧، ٢٩، ٤٨
ايساغوجي، ٥١، ٩٦، ٩٨، ١٠٥، ١٩٥، ١٩٦	سه حكيم مسلمان، ١٦
باكاروان انديشه، ٥٣، ٥٥، ٥٨	شرح اشارات، ٤٣
بحار الانوار، ٣٦، ٤٢٩	شرح التلويحات، ١٢
بزرگان فلسفه، ٥٤، ٥٦، ٥٨	شرح المطالع، ٢٥٥
تاريخ تمدن، ٥٤	شرح تحليلي اعلام مثنوي، ٥٣، ٥٦
تاريخ حكما و عرفاء متأخرين، ١٧	شرح ثامسطيوس، ٦٤
تاريخ علم، ٥٤	صور خيال در شعر فارسي، ٥٣
تاريخ فلسفه، ٥٥	عرفان اسلامي، ٥٧
تنمية المعنوي، ٤٦	عرفان پلي ميان فرهنگ ها، ٥٧
تحصيل المحصل، ٤٢	عيون الانبياء، ١٦
تذكرة شاه طهماسب، ٥٥	فلسفه عرفان، ٢٦
ترجمة قديم الاشارات، ١٦	فلسفه علم، ٥٥
تفسير نهج البلاغه، ٥٧	فن الشعر، ٥٣
تفسير و نقد و تحليل مثنوي، ٣٨، ٥٨	فيلسوف عالم، ٥٦
تهافتات، ١١	قاطيغورياس، ٩٨، ١٦٥
حكمة الاشراق، ١٢، ١٣، ١٧	قرآن، ٣٥، ٣٧

- قصيدة عينيه، ۴۶، ۴۷  
 كارنامه ابن سينا، ۵۴، ۵۶  
 كتاب اثولوجيا، ۱۴  
 كتاب البرهان، ۴۰۰  
 كتاب الكشكول، ۴۶  
 كتاب مقدّس، ۵۴  
 كشكول، ۵۳، ۵۶  
 مجسطى، ۴۷  
 محاكمات، ۴۵  
 محاولة المسلمين ايجاد فلسفة شرقية، ۱۷  
 معماى حيات، ۵۷  
 مقاله‌هاى فروزانفر، ۵۶  
 مقامات العارفين، ۱۳، ۲۸  
 نامه‌هاى قزوینى به تقى زاده، ۵۴، ۵۷  
 نسخه‌هاى مصنّفات ابن سينا، ۱۶  
 نظر متفكران اسلامى درباره طبيعت، ۵۳، ۵۶، ۵۷  
 نقد عقايد، ۵۶





Bibliotheca Alexandrina



0536227